EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

Número 4 / Año II / Primer Semestre de 2014 / ISSN 0719-2657

EROSIÓN Revista de Pensamiento Anarquista

Número 4 / Año II / Primer Semestre de 2014

ISSN: 0719-2657 / Santiago de Chile

Índice de Contenidos

EROSIÓN

REVISTA DE PENSAMIENTO ANARQUISTA

REVISTA EROSIÓN es un proyecto del GRUPO DE ESTUDIOS JOSÉ DOMINGO GÓMEZ ROJAS, iniciativa que reúne a individuos de disciplinas diversas enfocadas al estudio del anarquismo. La publicación, en este sentido, tiene como propósito ser un espacio que incentive el debate y estudio en torno al pensamiento libertario y sus distintas expresiones y aplicaciones, así como invitar e incitar al trabajo serio tanto en lo investigativo como en lo práctico. Reconociendo que en el trasfondo del anarquismo teoría y práctica son idénticos, el desarrollo teórico permite plantear problemas y proyectos en el siglo XXI, y, con ello, entregar fundamentos a prácticas actuales y futuras que contengan la comprensión de la anarquía a través de los tiempos y su realización en la época que nos ha tocado vivir.

ADMINISTRADOR:
Diego Mellado G.

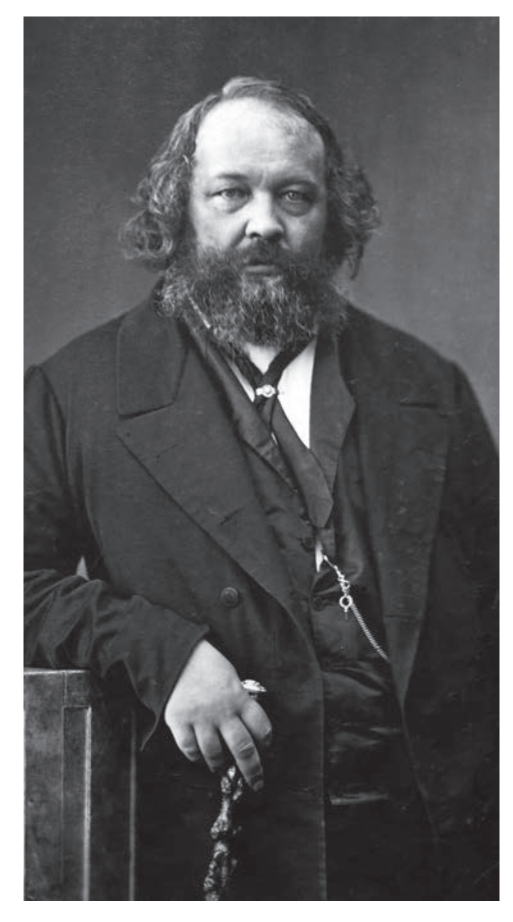
CONSEJO DE REDACCIÓN:
Maxi Astroza-León
Mariano Terraqueo
Rodolfo Alsino
Gabriel Vega

EDICIÓN, DISEÑO Y MAQUETACIÓN:
Editorial Eleuterio

CONTACTO:
erosion@grupogomezrojas.org

WEB:
www.erosion.grupogomezrojas.org

ISSN (IMPRESO):
0719-2657



MIJAÍL BAKUNIN
(1814-1876)

A dos siglos de su natalicio, este número de *Erosión* está dedicado al pensador y revolucionario ruso Mijaíl Bakunin, incansable luchador de la causa anarquista y autor de diversos escritos indispensables, tales como *Dios y el Estado*, *Estatismo y anarquía*, entre otros.

....

En esta ocasión, *Revista Erosión* cuenta con las ilustraciones de Antropomorphos, cuyo trabajo pueden conocer en:
http://antropomorphos.wordpress.com/

© Antropomorphos. 2014.

Al igual que la Revista Reconstruir (1959, Bs.As - Montevideo), EROSIÓN es una publicación amplia, tanto en sus inquietudes sociales como en el criterio que aplica para la selección de los materiales. Por lo tanto, no comparte necesariamente las opiniones vertidas en ellos.



Esta obra se encuentra bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported.** Esto significa que los contenidos de esta obra pueden ser reproducidos siempre y cuando se señale la autoría y no sean utilizados con fines de lucro.

Editorial



De la Idea y los ideólogos

Hay una multitud de personas –una amplia mayoría–, sin convicciones, sin ideal, que no tienen más que una preocupación: enriquecerse o, en todo caso, ahorrar para su vejez. No encontraremos ningún militante auténtico que tenga esta preocupación. El militante avanza, totalmente despierto, hacia su sueño. Como no tiene otra pasión más ardiente que la que le mueve sin cesar hacia el fin que voluntariamente se ha trazado, sólo valora el dinero en la medida en que éste le es indispensable para la realización de su sueño, para alcanzar su objetivo.

– Sebastián Faure, *La Ruche. Una experiencia pedagógica*,
Septiembre de 1914.

Ciertos filósofos ya hablaron de la importancia de las "ideas", de lo que éstas construyen, de su importancia para el lenguaje, de las ideas como constructoras y destructoras de mundos; de las ideas como sueños, motivaciones e inspiraciones.

Sebastian Faure, en sus escritos sobre la experiencia pedagógica de La Ruche, nos cuenta cómo un proyecto tan necesario para el desenvolvimiento integral de las capacidades individuales y colectivas, en más de alguna ocasión fue tachado de Ideal, es decir, de imposible, de que está fuera de la ley y las convenciones sociales, y por lo tanto, de que su fracaso está asegurado desde el mismo instante de su nacimiento: para quienes juzgan negativamente los cambios y las transformaciones no vale la pena realizar esfuerzos físicos, intelectuales, materiales o de cualquier tipo, pues el objetivo jamás se cumplirá… los ideales o el Ideal es un sueño, y como tal se esfuma en confusiones, impedido de crecer por la multiplicidad de obstáculos puestos por la "realidad" en su sentencia, por los detalles o las grandes causas.

Nosotros pensamos en el futuro con mayor o menor recurrencia, desde el qué almorzaremos, qué haremos al anochecer, hasta preguntarnos por el día que viene e incluso los años que se aproximan, teniendo la certeza de que el mundo será mejor y la sociedad habrá de progresar; movilizarse hacia mayores grados de libertad, solidaridad y bienestar para toda la humanidad.

Tenemos ideas que se desenvuelven a la vez que se fortalecen con las muchas experiencias a las cuales nos vemos expuestas y expuestos día a día. Algunas de estas ideas las llevamos a la práctica positivamente, otras no alcanzan su desarrollo; algunas cambian y muchas quedan guardadas en nuestro desván interior. Alguien dirá que es un tipo de alineación que guía nuestros actos cotidianos, una ideología que encapsula nuestra personalidad y que no nos permite observar la realidad de nuestro entorno, la "verdad", lo "objetivo"; para nosotros serán las ideas de progreso una forma de pensar la moral y concretizar nuestra ética.

En otras palabras, pensar la Idea desde la utopía, en tanto lo utópico traslada las ideas hacia el campo de lo social. Otrora el compañero Max Nettlau señaló que "el hombre es verdaderamente pobre si no acaricia una utopía", en tanto "la utopía es un fenómeno social de todas las épocas y es una de las formas primeras y más antiguas del progreso y de la rebelión". La utopía supone un camino, un horizonte por llegar. De ahí que nuestro Ideal se traduzca en una forma de actuar en concordancia de los medios y los fines. El Ideal del cual nos hacemos parte, es el del desarrollo natural de la vida, es sus múltiples complejidades. Un desarrollo de lo humano y su entorno.

Es por esto que no aceptamos ideólogos, figura nefasta que, haciéndose cabeza y punta de lanza, cree que puede y lo debe todo, al tiempo que sus palabras, pensamientos y formas de actuar deben conducir hacia una meta. En esa figura oscura, mueren las ideas. Muere el Ideal de libertad, solidaridad y bienestar, y muere, también, la inquietud por descubrir, de crear sin esperar dictámenes ni permisos. No necesitamos ni censores ni comités que avalen nuestros pensamientos y acciones, ni tampoco buscamos convertirnos en iluminadores de un camino. Solo avanzamos con una cierta convicción, de que la vida sin organismos estatales ni el salvaje capitalismo acechando los recursos humanos y naturales, y viviendo en comunas, pueblos y ciudades federadas, es posible pensar la vida, la comunión, la solidaridad permanente.

En este sentido, afirmamos que las ideologías e ideólogos, más que aportar al desarrollo, trancan el progreso. Los dogmatismos afloran en las conversaciones cuando apuntamos a: "¿tenía razón tal o cual persona o sería la otra?". Nosotros preferimos orientarnos hacia un Ideal vivido, realizable en el aquí y ahora, coherente a una actitud ética. Es el individuo quien deseará trabajar por ello, no una orden, no una ley ajena, no a través de mandar. Si nos llaman ideólogos, dejamos de lado tal ofrenda de flores mustias, con olor a podredumbre.

Nuestros amigos y amigas, años ha, se autodefinieron como militantes; nosotros nos autodefinimos como *construyentes*. Construimos nuestro camino, si alguien quiere acompañarnos, caminemos juntos, siempre hacia un Ideal de armonía y libertad. Si para esto necesitamos de recursos, juntos seremos quie-

nes con empuje y dedicación, trabajemos para conseguirlos, pues los recursos van y vienen, los proyectos florecen y mueren, el dinero-trabajo se agota, pero no por ello dejaremos abandonadas las ideas que nos mueven.

Volvemos a Max Nettlau, solo por recordar su fecunda obra: "hay utopías y utopías, hay utopías aburridas que no atraen a nadie y hay utopías sugerentes que no pueden menos que desmontar un nuevo terreno, de afectar cuerdas no tocadas aún y de hacerlas vibrar".

Como siempre, compañeras y compañeras, las páginas de esta revista buscan aquellas cuerdas de la libertad.

• • • • •

Señalado lo anterior, hemos pensado el presente número de Erosión desde "las primaveras anarquistas", fecunda instancia anual que se celebra en São Paulo durante el mes de noviembre. En esta fecha, los compañeros de la Biblioteca Terra Livre organizan diversos eventos, entre los que destacan la Feria Anarquista de São Paulo y el Coloquio Internacional. Este último se realiza en la Universidad de São Paulo (USP) y ha versado sobre Geografía (2011), Pedagogía Libertaria (2012), Ciencia (2013) y, este año, sobre el pensamiento de Mijail Bakunin y la historia de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT).

Justamente, las investigaciones que hemos reunido en la sección "artículos" fueron presentadas originalmente en estos Coloquios, y traducidas por nosotros al español. Con esto no solo aspiramos a abrir ventanas hacia el trabajo que actualmente se realiza en el campo de la investigación y de la militancia (estrechamente relacionadas en el obrar anarquista) a nivel internacional, sino también entregar una cierta visión de la anarquía, cuya base y proyección es la amplitud, que supera las barreras de lo ideológico y plantea un método, una óptica que trasciende las disciplinas y se enfrenta al saber instaurado desde la cultura de dominación, presente en nuestros libros de historia, en la forma en que hacemos ciencia, o en la idea que tenemos de la "civilización" y el "progreso".

Nuestro interés, en este sentido, no es la doctrina. Al contrario, pensamos que la tarea revolucionaria se encuentra distante de la necesidad de tener razón. En este campo se debaten todos, encerrados en sus razonamientos y dogmas, decantando en guerras y sectas de todo tipo, religiosas o políticas. Más bien, consideramos que la tarea primordial es derribar mitos, sobre todo aquellos que versan sobre la servidumbre, la dominación, el Estado, el trabajo y el dinero ¿Pensamos que la polución que emiten nuestras grandes ciudades es un hecho *natural* del progreso? ¿Es acaso imposible que las comunidades se organicen social y económicamente sin un Estado, entendiendo por Estado no una institución, sino sencillamente una forma de relacionarse mediante la autoridad? ¿Qué es aquello que justifica cinco días de trabajo, durante más de

10 horas, y dos días de descanso, dedicados a utilizar el dinero que se entrega a cambio de nuestra fuerza de trabajo? Los artículos aquí reunidos, de una forma u otra, representan esa óptica propia de los anarquistas para dudar de todo aquello que la dominación nos ha legado. Pero todo esto pervive en el pensamiento, y la realidad actual nos exige más que esto. Por este motivo, tras el diálogo que se instaura en los artículos y los ensayos, y luego de la entrevista, la antología y las reseñas, hemos cerrado este número, así como todos los que vendrán, con noticias de prácticas anarquistas actuales, locales o de cualquier lugar del globo. En este primer reporte, hemos recogido la experiencia de "La Belle Verte", comuna agrícola que funciona según los principios comunistas libertarios en Italia. Si bien el proyecto fue gestado desde grupo Emma Goldman de la Federación Anarquista Italiana (FAI), su carácter queda muy bien expresado cuando ellos mismos escriben: "La puerta, por decisión propia, está siempre abierta a todas y todos, pudiendo siempre alcanzar una conversación, una copa de vino, para dar una mano, para dar un paseo". Es decir, la idea anarquista va más allá de aquello que podría denominarse "movimiento político" e, incluso, de quienes se debaten en torno a la pureza ideológica. Aquí, en todo esto, en las páginas que siguen, existe una cuestión de la práctica, una proyección utópica que parte por realizar nuestros ideales, abierto al mundo, amplio como la fecunda primavera, múltiple de flores y plantas, variada en insectos y vientos cálidos.

• • • • •

Cabe destacar, como cada número, que este proyecto se hace posible gracias a la labor de diversos individuos, de acá y acullá. Mencionar a Biblioteca Terra Livre, por supuesto, quienes permitieron que se elaboraran las investigaciones que en este número presentamos: su labor, compañeros y compañeros, es admirable, inspirador para la anarquía que continúa insistiendo en América Latina; a Pedro García-Guirao, siempre atento a los ritmos de nuestra publicación y que en esta ocasión nos trajo una documento de lujo, a saber, la entrevista a Anna Ribera Carbó sobre la *Casa del Obrero Mundial*; a Octavio Alberola, quien continuará colaborando con Erosión; a Ana Biose, traductora del artículo de Philippe Pelletier; y a Carlos Penelas, Capi Vidal, Sebastián Allende, Cristian del Castillo, Editorial La Malatesta, Comuna La Belle Verte y Galo Ghigliotto, por su grata disposición a ser parte de estas páginas, en un formato que, quizás, cada día es más inusual, más aún fuera de la academia… pero cuando sabemos que el pensamiento, el estudio y la discusión es algo propio de todas y todos, germen de acción, motivo de inquietud, es cuando lo inusual tiene más sentido que nunca.

Salud!

Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas.
Invierno de 2014, Santiago de Chile.

| Artículos|

Ideas desde las primaveras anarquistas



La lucha por el pan no basta. Hay que plasmar en la conciencia del hombre los valores de su perdida individualidad, determinando así una resistencia moral a las monstruosas construcciones del capitalismo y oponiendo a la realidad material una realidad de espíritu.

Emilio López Arango

Ilustración:
"Arhuacamorfo"
Por Antropomorphos

Élisée Reclus,
teoría geográfica y teoría anarquista

Philippe Pelletier

En primer lugar, Élisée Reclus (1830-1905) no parece haber escrito un tratado de teoría geográfica como otros lo han hecho, y menos en el sentido en que lo entendemos hoy. Una simple lectura muestra que varios capítulos, especialmente introductorios y finales de sus obras, exponen fuertes principios geográficos. En particular, el prefacio a *L'Homme et la Terre* (*El Hombre y la Tierra*, 1905). Sin embargo, como acaban de señalar investigaciones recientes, la *Nouvelle Géographie Universelle* (*Nueva Geografía Universal*, 1876-1894), lejos de resumirse a una simple descripción del mundo, entrega también elementos generales por medio de un análisis regional[1].

No se trata aquí de exponer de forma detallada en lo que consistiría una teoría geográfica reclusiana. Ese trabajo ha sido cumplido de sobra[2]. Sin embargo, parece pertinente ponerla frente a la teoría anarquista, y eso por "x" razones. Por una parte, este enfoque combinado ha sido poco profundizado hasta ahora. Por otra, parece oportuno si se considera que ni la situación actual del mundo, ni las soluciones adoptadas hasta ahora para remediarla no nos satisfacen. De ese punto de vista, el anarquismo ha aportado análisis y respuestas prometedoras. Abordar conjuntamente a Reclus y al anarquismo permite entonces echar una nueva mirada sobre el pasado, pero también sobre el presente o el futuro, sin que sea, con respecto a Reclus pero también con respecto a otros geógrafos anarquistas como Kropotkine, Metchnikoff, Perron o Dragomanov, una conducta hagiográfica o una mera desempolvadura. Dicho de otra forma, se trata de hacer una obra crítica y operativa, de resguardar el espíritu y el pensamiento libres.

Más allá de esta exigencia decididamente política, creemos que la anarquía puede aportar mucho a la geografía, y recíprocamente. No se trata de confundirlas, porque cubren campos distintos y ámbitos diferentes. Tampoco se trata de construir una geografía anarquista a imagen y semejanza de lo que intentó ser una geografía marxista, así como rechazaríamos una geo-

grafía fascista o una geografía liberal. Algunos principios son efectivamente compartidos por todos los geógrafos. Las técnicas de la geografía, antiguas o nuevas, pertenecen a todos. Dicho esto, su utilización, incluso su concepción, aunque tengamos que ser prudente en cuanto a la amalgama entre ideología, tecnología y ciencia, no es neutra. Además, las pasarelas o quizás las intersecciones entre geografía y anarquía son más importantes en el fondo de lo que creemos, el enfoque, la sensibilidad –y el punto el más delicado para considerar– en las intenciones prácticas: la ordenación del territorio más allá del análisis[3]. Es el cruce entre las dos, entre geografía y anarquía, lo que nos parece más fructífero, mutuamente. Por último, acerca de un aspecto que se refiere más específicamente al tema filosófico y político, la geografía puede proporcionar mucho a la anarquía en su comprensión y –no tengamos miedo de la palabra– su gestión del mundo.

Por una anarquía al servicio de la ciencia geográfica

No hemos entendido siempre bien, incluso entre los anarquistas, la ambición de Kropotkin de hacer de la anarquía una especie de ciencia, o más exactamente una gestión científica, basada en los métodos y en un espíritu científico. Para él, no se trataba de un dogma nuevo, sino de una interpretación la más nítida del mundo para comprender su funcionamiento, leyes y necesidades, particularmente las necesidades humanas. Para satisfacer las necesidades humanas –lo que constituye finalmente el alpha y omega del proyecto anarquista– sin que haya injusticia o explotación capitalista, sin que haya tampoco debilidad de las fuerzas productivas o distanciamiento del hombre con la naturaleza, hay que actuar a la vez de forma racional y sintética.

Así, Kropotkin escribe en su libro sin duda el más leído en los medios militantes, *La conquista del pan* (1892), que "la economía política" debe basarse en el consumo, y ya no sólo en la producción. Derriba así el punto de vista de todos sus predecesores socialistas, empezando por Marx, pero también, en cierta medida, Proudhon, sobrepasando –si se puede decir– la pregunta recurrente del "valor", y sobre todo del "valor trabajo". Así vista de nuevo, "la economía política" "deja de ser una simple descripción de los hechos y se convierte en una ciencia, del mismo modo que la fisiología: podemos definirla como, "el estudio de las necesidades de la humanidad y de los medios para satisfacerlas con la menor pérdida posible de fuerzas humanas". Su verdadero nombre sería fisiología de la sociedad. Constituye una ciencia paralela a la fisiología de las plantas o de los animales…"[4].

En consecuencia, como Kropotkin lo expresa unos diez años más tarde,

> la pregunta que se plantea la anarquía podría expresarse de la siguiente manera: '¿Qué formas de sociedades garantizan lo mejor, en tal sociedad dada, y por extensión en la humanidad en general, la suma más

> grande de felicidad y, por lo tanto, la suma más grande de vitalidad?'. (…) Lo que, dicho sea de paso, nos proporciona también la fórmula del progreso. El deseo de ayudar la evolución hacia esa dirección determina el carácter de la actividad social, científica, artística, etc., del anarquista[5].

La anarquía es entonces, según esa concepción de Kropotkin, una forma de utilizar la ciencia al servicio de la felicidad y de la vitalidad de la humanidad. Élisée Reclus comparte globalmente tal enfoque como lo demuestra un pasaje esencial de su único libro explícitamente anarquista, *L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique* (1891):

> (…) una inmensa evolución se cumplió, anunciando la próxima revolución. Esa evolución, es que la "ciencia económica, profetizando la falta de recursos y la muerte inevitable de los famélicos, se vio poner de manifiesto sus limitaciones y que la humanidad sufriente, creyéndose pobre antes, descubrió su riqueza: su ideal del "pan para todos "no es para nada una utopía. La tierra es bastante ancha para llevarnos todos en su seno, es bastante rica para hacernos vivir con holgura. Puede dar bastantes cosechas para que todos tengan para comer; hace nacer bastantes plantas fibrosas para que todos tengan para vestirse; contiene bastantes piedras y arcilla para que todos puedan tener casas. Tal es el hecho económico en toda su sencillez (…) y eso incluso cuando la ciencia no interfiere para sacar la agricultura de sus procesos empíricos y poner a su servicio todos los recursos ofrecidos ahora por la química, la física, la meteorología, la mecánica[6].

Dejando al margen el optimismo político que considera la revolución como próxima, optimismo además compartido en aquel momento no solamente por los anarquistas como Kropotkin, Malatesta o la casi totalidad del movimiento libertario, salvo quizás James Guillaume quien no se considera verdaderamente como un anarquista, pero también por numerosos socialistas, esa posición de Reclus suscitan las siguientes observaciones.

Se sitúa en el marco de una concepción de la evolución, en un sentido amplio, que se refiere a las conclusiones de Darwin como lo recuerda el conjunto de la obra de Reclus o de Kropotkin. Recordemos que la teoría darwiniana en "la lucha por la existencia" no se resume, según el trabajo de Kropotkin, en una mera competición intraespecífica o interespecífica –una perspectiva competitiva que los ideólogos liberales recobran para desarrollar una teoría social de Darwin– pero se prepara más bien con "la ayuda mutua", otro factor de la evolución. Sabemos, ya en los tiempos de Kropotkin, los darwinistas admitieron ese factor y que, desde Kropotkin, varios trabajos científicos lo confirmaron en biología, en etología o en antropología[7].

La consideración evolucionista de aspecto cientificista refleja por supuesto el tiempo en él que todos los teóricos, sean socialistas, liberales, republica-

nos o conservadores, buscan, durante el siglo XIX, asentar sus ideas acerca de la ciencia, y justificarlas por ella, o por principio, o por respuesta (es el caso de Kropotkin exasperado por las desviaciones del social darwinismo). Al principio, incluso, la teoría de Malthus se constituyó explícitamente como un arma con pretensión científica contra las tesis del republicano progresista Condorcet y las del libertario progresista Godwin. Es además de sobra por su ambición científica que el marxismo pudo imponerse en el seno del movimiento socialista. Y, contra lo que la retórica actual a cerca del "fin de los grandes relatos" sugiere, las ideas políticas siempre rebuscan su base en la ciencia (o en contra de ella), quizás de forma más escondida a veces, pero no menos terrible.

No se trata de una cuestión de estrategia o de "moda". Fundamentalmente, el darwinismo, por ejemplo, y de forma singular, constituyó una verdadera revolución intelectual que tenía que repercutirse en todos los aspectos del pensamiento y de la vida humana. En el siglo XIX, cabe recordarlo, el dogma religioso regulaba y formateaba los conocimientos. Los científicos se enfrentaban de cara a él. Es además todavía el caso en ciertos países como los Estados Unidos o Irán.

Para Reclus, sin embargo, el evolucionismo sólo no es suficiente. Añadió una especie de "revolucionarismo", si se puede decir, en él que la revolución constituye también un corolario, una intensificación momentánea, de la evolución en todos los ámbitos. Sin embargo, según Reclus, cualquier revolución, como cualquier evolución por cierto, no constituye necesariamente un progreso. Expresa muy claramente, utilizando de nuevo a ese respecto la dialéctica de los *corsi* y *ricorsi* formulada por el filósofo napolitano Gian-Battista Vico (1744-1803)[8]. En su opinión, el progreso no es nunca definitivo y, en su progresión histórica misma, contiene elementos de regreso. Multiplicando los ejemplos, Reclus aplica esa dialéctica del progreso y del regreso tanto a la evolución de las civilizaciones, especialmente con respecto al medio cuyo deterioro (desecación, desforestación) puede conducir a su ruina, como a la teoría política, donde la evolución es inseparable de la revolución, la revolución misma no es exenta de vueltas hacia atrás brutales. Este último análisis inspirado por la revolución francesa se comprueba en Rusia o China…

Libertad o fatalidad, posibilismo o determinismo

Esta dialéctica reclusiana contrabalancea de hecho cierto optimismo que encontramos tanto en Reclus el mismo como en Kropotkin. Atempera también cierto fatalismo trasluciendo en Kropotkin, un fatalismo a menudo mecánico que rosea a veces el determinismo geográfico, y lo que es muy curioso, por un doble motivo. Por una parte, contradice el propio análisis geográfico realizado por Kropotkin. Por otra parte, como lo observó Errico Malatesta, contraviene

el voluntarismo político kropotkiniano. Malatesta se interroga además sobre esta cuestión de voluntad, con respecto a la libertad y a la fatalidad. Según la filosofía malatestiana, que alarga en ese punto preciso la de Proudhon y de Bakounine como lo apuntó Daniel Colson, y que encontramos de nuevo también en Leibniz o Spinoza, "la voluntad [es un] poder creativo cuya naturaleza y origen no podemos entender"[9]. Es él que permite no tanto de sobrepasar lo que sería un determinismo geográfico o mecánico de las cosas sino más bien una parte propia de esas cosas, de la vida como de la materia. Al contrario de Proudhon o Bakunin que lo amplían de cierta forma a todo el cosmos, Malatesta lo reserva esencialmente a los seres humanos[10].

Élisée Reclus coloca el cursor de la voluntad sobre él de la conciencia y de la toma de conciencia: "Más las conciencias, que son la verdadera fuerza, aprenderán a asociarse sin claudicar, más los trabajadores, que son numerosos, tomarán conciencia de su valor, y más las revoluciones serán fáciles y pacíficas"[11]. Algunos verán en ello la herencia de su formación protestante puritana o, al revés, el de su anti herencia. En las páginas precedentes a esta conclusión, Reclus insiste mucho en la instrucción, el conocimiento y el aprendizaje para los hombres y las mujeres, y en particular para los trabajadores. Como lo subrayó Gaetano Manfredonia a través de su cuadro ideal típico del anarquismo organizado en tres enfoques –insurreccionalista, sindicalista, educacionista– Élisée Reclus trasciende así la oposición clásica entre individualismo, comunismo libertario y anarcosindicalismo[12]. Él quien criticó las falsas interpretaciones del individualismo matizado de nietzscheano, él que situamos fácilmente en los rangos del comunismo libertario, solamente porque fue uno de los creadores[13], además ¿acaso no celebra el principio de la "huelga general" tan del gusto de los sindicalistas revolucionarios y a los anarcosindicalistas[14]? Esta idea de la toma de conciencia se vuelve a encontrar en una de las expresiones las más geográficas pero también las más complejas de Élisée Reclus. Es la que constituye el motivo de *L'Homme et la Terre* (*El Hombre y la Tierra*), su epigrama propio, es decir: "El hombre es la naturaleza tomando conciencia de ella misma". Reclus entiende así que es importante que el ser humano conozca la naturaleza, su naturaleza, pero que eso va más allá: el ser humano es parte integrante de la naturaleza. Sin embargo, y más allá de esta constatación en adelante banal para lo demás, no sólo es naturaleza. En esta formulación ni dualista ni monista, ya no se trata sólo de la naturaleza por sí misma, pero ya de otra cosa. Ya que la conciencia interviene, la toma de conciencia, entonces el espíritu y la acción, hecha por ella misma, entonces en libertad y en voluntad. Es un proceso, una evolución (el participio presente de "tomando"). En otras palabras, ya no es la naturaleza, ya es la humanidad, incluso podríamos decir "la sobre naturaleza". Es incluso la civilización, o, más exactamente, la "media civilización puesto que no beneficia a todos"[15].

Con Reclus, pero también con sus colegas en anarquismo como en geografía, no hay pues determinismo geográfico. Para su amigo geógrafo y anarquista Léon Metchnikoff (1838-1888),

> estamos lejos (…) de ese fatalismo geográfico se reprocha a menudo a la teoría determinista del medio en la historia. No es en el medio mismo, pero en la relación entre el medio y la aptitud de sus habitantes en proporcionar voluntariamente la parte de cooperación y de solidaridad impuesta a cada uno por la naturaleza, que hay que buscar en la razón de ser de las instituciones primordiales del pueblo y de sus transformaciones sucesivas. Por eso, el valor histórico de tal o cual medio geográfico –aun suponiendo que físicamente immutable– puede y debe variar según la medida en que sus ocupantes poseen o adquieren esa aptitud a la solidaridad y a la cooperación voluntaria[16].

De este propósito por Metchnikoff, varias conclusiones importantes se desprenden: el medio geográfico no es inmutable, su “influencia” es doblemente relativa porque cambiante por su naturaleza propia, y cambiante por la acción de las sociedades. Esta acción es casi impuesta por la naturaleza bajo pena de muerte, pero también es la raíz de la solidaridad y de la cooperación humanas sin las cuales la muerte llegaría antes. Y cuanto más es voluntaria esa cooperación, más es eficaz.

Más adelante, Metchnikoff añade:

> No somos así pues los defensores de ese “fatalismo geográfico” que pretende, en contra de los hechos los más relevantes, que un conjunto dado de condiciones físicas pueda o deba desempeñar invariablemente, por todos los sitios y siempre, un papel idéntico en la historia. No, simplemente se trata de ver si el valor histórico, variable en el curso de los distintos medios geográficos, así como eminentes geógrafos lo han expuesto muy bien en numerosos casos particulares, es posible para alguna generalización; en otras palabras, tendríamos que encontrar una fórmula sintética que permita comprender, sin perderse en detalles, esas relaciones íntimas que incorporan a un medio geográfico determinado cada fase de la evolución social, cada período sucesivo de la historia colectiva del género humano[17].

Este enfoque, es por lo tanto lo que Élisée Reclus llama la “mesología”[18]. De este modo retoma un neologismo creado en 1865 por Louis-Adolphe Bertillon (1821-1883), un científico cercano del movimiento socialista, pero que, desde hace tiempo, cae completamente en desuso.

Entonces no hay ni fatalidad, ni inmovilidad para los pueblos.

> Los dos determinantes, el medio propio y la facultad de adaptación de sus habitantes al ser elementos variables, de ello se deduce, al contrario, que los destinos históricos de los pueblos limitados en cualquier región que sea, tendrán que necesariamente variar. (…) Las modificaciones

que la industria humana, el trabajo acumulado por las generaciones sucesivas producen en la naturaleza de un país tienen una muy grande importancia, y la escuela determinista no podría ignorarlas sin faltar con su principio fundamental[19].

Concretamente, las actividades humanas sólo son guiadas parcialmente por el medio. Es lo que concluye Kropotkin:

> Durante esta evolución, los productos naturales de cada región y sus condiciones geográficas serán sin duda alguna uno de los factores que determinarán el carácter de las industrias que se desarrollarán allá. Pero (…) nos damos cuenta que en definitiva es el factor intelectual (el espíritu de invención, la facultad de adaptación, la libertad, etc.) que predomina a los demás[20].

En cuanto a Patrick Geddes (1854-1932), cerca de los geógrafos anarquistas, insiste sobre la dialéctica medio-sociedad, que debe ser comprendida en un enfoque regional comparativo.

> Por un lado tenemos que sacar cada vez más completamente para cada región dada hasta donde la naturaleza ha podido determinar al hombre. Por otro lado, debemos buscar hasta donde el tipo de hombre dado a reaccionado, o podría reaccionar, a ese entorno[21].

Para analizar las cadenas de efectos, propone un método esquematizado de esta forma: lugar > trabajo > familia, y sociedad > trabajo > lugar.

Geddes se sitúa entonces en una postura positivista bastante clásica, de forma quizás más brutal que Reclus :

> (…) El hombre, al crecer en la civilización material, parece escaparse de la influencia del entorno, y reacciona, cada vez más profundamente, sobre la naturaleza; y, a medida que desarrolla sus ideales y que los sistematiza con la filosofía o la religión de su lugar y de su tiempo, afirma su superioridad sobre el destino, su responsabilidad moral y su independencia; se escapa de la esclavitud de la naturaleza hacia su dominio creciente"[22].

Pero mientras que Geddes insiste para "bajar de las regiones filosóficas de la abstracción", justificar "las promesas evolucionistas de la síntesis científica" y volver a una "especialización cada vez más limitada en su propio ámbito", sin embargo "coordenada" con los otros, Kropotkin y Reclus se esfuerzan en "volver a pegar" las distintas materias para regresar a la filosofía global de los Griegos.

Esta cuestión del determinismo es importante ya que resurge, no sólo en geografía sino también en todos los campos, en biología y en sociología especialmente. La sociobiología que explota y deforma los descubrimientos de la genética provoca así un gran número de problemas a cerca de los cuales tenemos que actuar con cautela, pero resueltamente. Por lo menos, esa clase

de cuestión siempre ha preocupado científicamente los anarquistas, al igual manera que Noam Chomsky y su gramática generativa, especie de programación potencial del lenguaje en el cerebro humano[23]. El evolucionismo y el revolucionarismo de Reclus se sitúan en el filo de la navaja determinista, pero sin caerse nunca en él, salvo si se aíslan algunas frases de su contexto.

Por una ciencia geográfica al servicio de la anarquía

El pasaje largamente mencionado de *Evolución, revolución y el ideal anarquista* apunta acertadamente en dos direcciones. Por una parte, critica la teoría de Malthus, que no nombra precisamente, contrariamente a otros textos, porque la considera como una análisis falsa de la cuestión de los recursos asignado a mantener las desigualdades socioeconómicas. Por otra parte, da como misión a la ciencia la de salir de la empiria y la de racionalizar el ciclo producción-consumo. A esta ciencia "económica" se sume una "ciencia social", para que a las "revueltas espontáneas "suceda una "lucha metódica y segura contra la opresión ". Así, "la ciencia social, que enseña las causas de la servidumbre, y por consiguiente, los medios de la liberación, se desprende poco a poco del caos de las opiniones en conflicto"[24]. En otros términos, la ciencia proporciona las herramientas de las cuales pueden apropiarse conscientemente los seres humanos.

Las palabras de Reclus podrían ser calificadas de positivismo beatífico y optimista. Sin embargo significaría olvidar dos cosas. Al final de la misma obra, Reclus, que hace el paralelo entre avanzada de la ciencia y retrocedo de la religión, estima que este segundo fenómeno no es definido porque "además la fuerza material, la violencia pura (…) otra fuerza más sútil y quizás más poderosa, la de la fascinación religiosa, se halla a disposición de los dirigentes" de los cuales "no podemos negar que [su] fuerza es todavía muy grande"[25].

La argumentación de Reclus contra el malthusianismo se basa doblemente sobre una preocupación moral-social (la felicidad para todos de tener hijos, la hipocresía y la mezquindad de los ricos) y sobre una demostración científica (es materialmente posible, entonces socialmente factible). En otro lugar, con la ayuda de su secretario Henri Sensine (1854-1937), se entrega a intenciones que se refieren a las superficies, las tierras y las riquezas, lo que le permite concluir:

> Queremos ampliar la solidaridad para todos los hombres, sabiendo de una manera positiva, mediante la geografía y la estadística, que los recursos de la Tierra son ampliamente suficientes para que todos tengan de comer. Esta supuesta ley según la cual los hombres deben comerse entre sí no es justificada por la observación. Es en nombre de la ciencia que podemos decir al erudito Malthus que se equivocó. Nuestro trabajo de cada día multiplica los panes y todos serán saciados[26].

También desarrolla esta declaración en un pasaje largo de *L'Homme et la*

Terre a cerca de la población[27]. Naturalmente, podríamos subrayar que Reclus ignora el increíble crecimiento demográfico planetario, urbano en particular, que va a conocer el siglo XX, y que, por consiguiente, no podía preveer los efectos enormes. Esto es totalmente erróneo. Pues calculó la cifra posible. Reclus prevee prácticamente el fenómeno de crecimiento urbano, al cual además no se enfrenta. "Actualmente, nada deja suponer que esas aglomeraciones prodigiosas de edificios hayan alcanzado su mayor extensión imaginable: muy al contrario"[28]. Después de comparar la situación de Australia y de Inglaterra sobre este punto, añade en conclusión del capítulo dedicado a esta cuestión:

> Una próxima aglomeración de diez, de veinte millones de hombres, sea en la cuenca inferior del Támesis, sea en la desembocadura del Hudson, o en cualquier otro lugar de llamamiento, no tendría que sorprender e incluso al que tenemos que preparar nuestras mentes como a un fenómeno normal de la vida de las sociedades[29].

Recordemos que Londres cuenta actualmente con siete millones de habitantes y Nueva York un poco más, o sea unos veinte para toda la aglomeración.

Incluso específica que el fenómeno nuevo de urbanización, que no tiene entonces nada de patológico puesto que lo califica de "normal", va acompañado por un "intercambio incesante de población entre las ciudades que observamos ya", al anticipar sobre lo que los geógrafos contemporáneos llaman las redes urbanas, sino metropolitanas o megalopolitanas. Ya observa que los medios los más densos del globo terrestre no son forzosamente los más pobres (Europa renana, Asia de los monzones, mesetas africanas), incluso para las regiones rurales. Reclus hasta suministra cifras todavía más altas que serían posibles: ¡dieciséis miles de millones sólo para la franja ecuatorial!

Este análisis no es sorprendente en la obra de Reclus. El problema no procede, según él, de un error de las técnicas o de la ciencia sino de un uso inadecuado de estas, por el capitalismo, y de un despilfarro, del cual además no es excluida una pérdida del sentido moral y cívico. Para Reclus, "no existen "tierras buenas", antiguamente: todas fueron creadas por el hombre, cuyo poder creador, que no sólo no ha disminuido, sino que, por el contrario, se ha venido acrecentando en enormes proporciones"[30]. Esta posición de Reclus choca de lleno evidentemente los malthusianos de cualquier tendencia que prefieren tomarla con las consecuencias más que con las causas. Desde el punto de vista de las implicaciones políticas de esta cuestión, Reclus lamenta por cierto que algunos anarquistas "malgastan su energía" con el neomalthusianismo[31].

El discurso malthusiano regresa con fuerza hoy en día so pretexto de una presupuesta "finitud del planeta", constatación que pasa por alto la renovación de algunos recursos y las capacidades de la biosfera. Incluso se amplió después del hundimiento de la Unión Soviética y del fin proclamado de la utopía socialista, aun cuando ésta había tomado el hábito del comunismo estatal y

del totalitarismo. Constituye el horizonte que limita a partir de ahora todas las políticas atrapadas en un discurso de catastrofismo mezclando constataciones justas e interpretaciones precipitadas. De ahí la importancia, y la necesidad, de incitarle a un análisis crítico.

Élisée Reclus, así como Kropotkin, se interrogan también sobre los "medios libres" anarquistas que, multiplicándose a finales del siglo XIX, intentan desligarse a la vez de la sociedad general y de la ciudad. Su crítica no se refiere en absoluto al carácter supuestamente reformista o escapatorio de ese tipo de experiencias, sino que más bien a su fracaso predecible porque evolucionan artificialmente fuera del "medio" – medio social, cultural y ambiental. Según Reclus, sólo las buenas voluntades, por lo demás vacilantes o dificiles de forjar, no son suficientes si se ven confinadas, "por falta de adaptación al medio"[32].

En una contribución en la revista *Les Temps nouveaux* (1895-1914), uno de los principales y muy influyente órgano anarquista francés dirigido por Jean Grave (1854-1939), Élisée Reclus no duda en rechazar cualquier intento de colocarlo fuera[33], y privilegia la opción de poder obrar en la sociedad actual:

> En una palabra, puede ser que ¿los anarquistas se crearon de las Icarias fuera del mundo burgués? No lo pienso ni lo deseo. (…) Tanto en nuestro plan de existencia como el de la lucha, no es la capilla pequeña de los compañeros que nos interesa, es el mundo entero"[34].

Piotr Kropotkin lleva un severo juicio sobre la dificultad que constituyen esas "comunidades voluntarias"[35].

Es además una posición aprobada por el congreso anarquista de Londres del 1896, en el cual participan Reclus y Kropotkin. Es entonces en la misma lógica que Reclus y otros animan los anarquistas para quedar con el pueblo, en la sociedad. Por eso Reclus alienta el sindicalismo, el comunalismo o el cooperativismo que no opone al movimiento revolucionario pero que, bien pensados, se sitúan concretamente en una evolución desembocando sobre la revolución[36].

Geografía, anarquía y poder

Las ideologías predominantes dan la preeminencia a la historia. Los monoteísmos transcendentales de origen metamediterránea (judaísmo, cristianismo, islam) conciben el tiempo como una flecha. Sus sacerdotes y profetas anuncian la venida del mesías o el fin del mundo. Las religiones o filosofías inmanentistas de Asia (budismo, hinduismo, confucianismo, shintô) conciben, en cuanto a ellas, el tiempo como un ciclo y se basan sobre la casi inmovilidad del eterno retorno, lo que elimina la idea de revolución. El marxismo el mismo, con su sucesión fatal de modos de producción, no escapo a esa concepción lineal del tiempo y a esa determinación histórica. Y, de alguna manera, el catastrofismo ecológico que también anuncia el fin del mundo se sitúa en ese

molde escatológico, determinisțo, fatal y implacable. Ahora bien él que dicta la historia, la controla, y la domina políticamente, mata el imaginario político y social que podría proponer una alternativa.

El cristianismo con su fin del mundo, el marxismo con su fin del capitalismo hundiéndose bajo el peso de sus contradicciones, y el ecologismo con su desmoronamiento planetario sólo son a este respecto nada más que variantes de una misma posición, de la cual hay que señalar que tiene origen en el pensamiento occidental. Existe además una relación histórica, ideológica y personalizada entre estas tres ideologías. El catastrofismo es una manera excelente para culpabilizar los individuos, para paralizarlos y para disuadirlos, frente a la amplitud de lo que parce ser inconmensurable e insalvable, inhumano. La "heurística del medio" propuesta por Hans Jonas (1903-1993), éste mismo que sugería una "dictadura condescendiente" para arreglar los problemas ecológicos del planetas, no es más que un engaño.

El anarquismo sitúa la libertad y la crítica del poder en el medio de su filosofía, de su ética y de su práctica. Critica el poder como factor esencial de dominación, explotación, manipulación y coerción, entonces como vector de la miseria humana, económica, social, cultural y política. Ese poder, espiritual y temporal, se encuentra. Como el anarquismo inserta el tiempo en el espacio, en situaciones, considera también la historia como pudiendo ser también una ficción, una simulación, incluso una mentira. El análisis geográfico permite desenmascarar esta ficción describiendo la realidad espacial de las explotaciones (división socioespacial del trabajo), de las dominaciones (división en Estados nación e imperios), de las opresiones (lugares de poder coercitivo, marginación de las minorías, guetos) y de las alienaciones (lugares de culto, lugares de la sociedad mercantil espectacular, lugares del sexismo). Una perspectiva anarquista en geografía analiza, y denuncia, las formas espaciales del poder, aunque éstas sean particularmente coercitivas o visibles, o menos todavía.

Ahora bien la geografía actual, a pesar de complacerse a menudo en una herramienta informática y cuantitativa, guarda una lectura vertical de esos espacios. Conscientemente o inconscientemente, reproduce el enfoque histórico y jerárquico de las ideologías dominantes. Hasta vemos aparecer de nuevo posturas deterministas que intentan explicar las diferentes civilizaciones por la diferencia de sus medios geofísicos o algunos fenómenos por la base de una ecología reductora o vitalista.

Una perspectiva anarquista de la geografía puede liberar ésta de ese yugo verticalista y sustituirle una lectura horizontal del mundo, desconcertando los sistemas jerárquicos del poder y valorando los intentos horizontales de emancipación humana en el espacio. No tiene una visión estática y fetichista de la naturaleza. Se interroga sobre los límites supuestos de la biosfera y de la

tierra, y sobre la vuelta del maltusianismo en ciencias como en política. No es esclava de la tecnología, pero tampoco no se abandona a una crítica ciega o equivocada de ésta. Se pone al servicio no de los dominantes, proporcionándoles instrumentos analíticos y de control, discursos y lecturas del mundo, pero al servicio de la sociedad, del pueblo, no desde el exterior o desde arriba, sino que en su seno, salvando y sobrepasando la barrera académica.

La geografía es únicamente uno de los saberes o una de las ciencias que pueden proporcionar elementos de reflexión y de acción no solamente para el anarquismo como tal sino que también para cualquier movimiento de emancipación individual y social. La lista sería larga de sus numerosas aportaciones, y en vez de que reconstruirla exhaustivamente, podemos intentar de presentar aquí algunos puntos clave, algunas pistas de reflexión que profundizar.

El ser humano es un ser geográfico, como muchos geógrafos se dedicaron en demostrarlo y repetirlo. Lo es por definición, y de varias formas. Por una parte, forma parte integrante de ese conjunto natural, cósmico o terrestre, cualquiera que sea el nombre que se le da. Además, el anarquismo no esperó la geografía científica para pensarlo. De cierta manera, incluso podemos decir que su geografía vivida, práctica, empírica, lo llevó a formularlo, al contrario de la escolástica kantiana, hegeliana o marxista.

Es incluso una injusticia grande intelectual lo de que no otorguen el valor que se merecen las intuiciones anarquistas de un sistemismo precursor del cual encontramos las bases desde Proudhon o Bakunin. También hay que subrayar que es precisamente ese “sistemismo” que subyace la posición socialista del anarquismo, lo que expresa Kropotkin por ejemplo: “… es considerando la sociedad como un todo, tan íntimamente ligado junto, puesto que un servicio prestado a un individuo es un servicio prestado a toda la sociedad”[37]. Lo que remite a la concepción anarquista de la libertad como relación social de emancipación individual, de allí la noción de socialismo libertario. Para evitar un holismo llevando a un absolutismo tan temible como nefasto en los planos filosófico y político, los geógrafos anarquistas pueden sin embargo proporcionar tres precisiones.

Primero, ese gran sistema del cual forma parte el ser humano, del cual depende, depende igualmente del ser humano. Existe una interacción, casi una corresponsabilidad tanto como que se puede erigir la naturaleza en sujeto responsable, lo que el anarquismo no hace, al contrario del biocentrismo o de la ecología profunda.

Segundo, más allá de la pluralidad y de la diversidad, este conjunto es un sistema general, si se puede decir. Como lo escribe Kropotkin, “la primera cosa que llama la atención al geógrafo cuando observa la Tierra como un todo no es tanto la diversidad del paisaje y de los caracteres de sus diferentes partes como los tipos bien definidos de clases de paisaje y panorama”[38]. De allí la

importancia de lo que Léon Metchnikoff llama la *geografía comparada*, expresión que toma de nuevo Carl Ritter[39].

Tercero, la naturaleza o la tierra son elementos más que vivos: que cambian. La evolución y el cambio son la norma, que sobrepasa la simple noción de vida. Lo que permite evitar dos trampas: el de la sanctificación de la naturaleza o de la tierra que sería como un ser vivo, una diosa Gaia o una divinidad cualquiera para la cual se debería sacrificar un culto nuevo y renunciar de nuevo a la libertad; y él de la beatificación de fijeza, con la cual no se debería tocar a la naturaleza o a la tierra con el pretexto de que todo cambio molestaría.

La geografía reclusiana del "medio-espacio" y del "medio-tiempo" recuerda cuanto el medioambiente cambió, cuanto cambia y cuanto cambiará, con o sin el ser humano. Con el ser humano, este cambio tiene que ser hecho en una perspectiva de mejora para todos. Pero solicitar una forma de immobilidad, de fijeza, correspondería a la esclerosis. Considerar las perturbaciones relacionadas al medio como incongruente querría decir equivocarse en la concepción del mundo: o volver a una visión en la cual esas perturbaciones serían atribuidas a una ira divina, pues de nuevo a una forma de religión; o cultivar el catastrofismo, que es una forma disfrazada de lo religioso, lo apocalíptico, lo mesiánico o lo escatológico.

Este recordatorio de la temporalidad y de la evolución por la geografía del "medio-espacio" y del "medio-tiempo" puede chocar con la impaciencia habitual de los anarquistas. El equilibrio a conseguir entre la acción inmediata y los calendarios políticos más lejanos. Durante varias décadas, el anarquismo vivió con la idea de la revolución cercana, lo que además estimuló actos políticos deseosos de acelerar el proceso, de poner una chispa al polvorín o de cambiar las cosas. La historia del siglo pasado ha demostrado la complejidad del fenómeno, y el anarquismo no apreció todavía la verdadera dimensión de ello. Pensar que la revolución no es para mañana no supone necesariamente, como intentan hacer creer algunos, que la revolución como tal tiene que ser excluida.

Por otra parte, el ser humano es un ser geográfico como habitante de la tierra, un ser geográfico sedentario o móvil, es rendirse ante la evidencia recordarlo, más activo que pasivo: en sus movilidades, en su ordenación concreta del espacio, en su restitución imaginaria. Como lo repetía Proudhon, el trabajador –el ser humano que labra los componentes suministrados por la tierra, directamente o indirectamente– es también un artista o un poeta.

La geograficidad del ser humano implica varias cosas. Conocer la geografía corresponde a conocerse a uno mismo. Claro se puede decirlo de cualquier otra ciencia, de la medicina a la sociología pasando por el psicoanálisis. Pero la geografía proporciona esa especificidad en lo que permite al individuo, primero, moverse en el espacio, guiarse. Es una técnica y una práctica de auto-

gestión espacial de primer grado, por la orientación. Esa capacidad es individual, pero también social. Acerca de esta segunda dimensión, los trabajos geográficos contemporáneos revelaron muy bien lo que la empiria dejaba a entender: más el nivel socioeconómico de un individuo es bajo, más su capacidad para moverse libremente es reducido, más su conocimiento del mundo con sus distintos lugares es insuficiente. Lo que causa una pobreza espiritual y humana, lo que permite al poder ejercer su dominación mediante el espacio. En otros términos, una geografía libertaria puede contribuir a expandir los límites impuestos de la finitud, la finitud histórica y la finitud geográfica.



Referencias bibliográficas

Chomsky, Noam. Raison & liberté, sur la nature humaine, l'éducation & le rôle des intellectuels. Marseille, Agone, préface de Jacques Bouveresse, 2010.

Colson, Daniel. *L'Anarchisme de Malatesta*. Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2010.

Enckell, Marianne. "Élisée Reclus, inventeur de l'anarchisme" en *Élisée Reclus-Paul Vidal de la Blache, Le géographe, la cité et le monde, hier et aujourd'hui*, Jean-Paul Bord et al. éd., Paris, L'Harmattan, 2009, 318 p.

Ferretti, Federico. L'Occidente di Élisée Reclus: l'invenzione dell'Europa nella Nouvelle Géographie Universelle (1876-1894) / L'Occident d'Élisée Reclus: l'invention de l'Europe dans la Nouvelle Géographie Universelle (1876-1894). Universidad de Bolonia y Universidad de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, tesis, dir. Franco Farinelli y Marie-Claire Robic, 2011.

Geddes, Patrick. "The influence of geographical conditions on social development". *The Geographical Journal*, 12-6, 1898.

Kropotkin, Peter. "The Coming of Anarchy". *Nineteenth Century*, agosto, 1887.

Kropotkin, Pierre. *La Conquête du pain*. Rééd. Éditions du Monde Libertaire, (1892) 1975.

Krapotkin, [sic] P. "On the teaching of physiography". *The Geographical Journal*, 2, 1893.

Kropotkin, Pierre. "Contre les communes volontaires". *Communisme et Anarchie*, texto del congreso de Londres, 1896.

Kropotkin, Pierre. *Champs, usines et ateliers ou l'industrie combinée avec l'agriculture et le travail cérébral avec le travail manuel*. Paris, Stock, 1910.

Manfredonia, Gaetano. *Anarchisme & changement social, insurrectionnalisme, syndicalisme, éducationnisme-réalisateur*. Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2007.

Manfredonia, Gaetano. "Élisée Reclus, entre insurrectionnalisme et éducationnisme". En: Élisée Reclus -Paul Vidal de la Blache, le géographe, la cité et le monde, hier et aujourd'hui, autour de 1905, Jean-Paul Bord et al. éd., Paris, L'Harmattan, 2009.

Pelletier, Philippe. *Élisée Reclus, géographie et anarchie*. París/Oléron, Éditions du Monde libertaire, Éditions libertaires, 2009.

Reclus, Élisée. "Les colonies anarchistes". *Les Temps nouveaux*, del 7 al 13 de julio, 1900.

Reclus, Élisée. *L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique*. Paris, Stock + Plus, 1979.

Servigne, Pablo. "Qu'a-t-on appris sur l'entraide depuis Kropotkine?". *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, 23, 2009.

Zemliak, Martin. *Pierre Kropotkin, OEuvres*. Paris, Maspéro, 1976.

NOTAS

1. Federico Ferretti. *L'Occidente di Élisée Reclus: l'invenzione dell'Europa nella Nouvelle Géographie Universelle (1876-1894) / L'Occident d'Élisée Reclus: l'invention de l'Europe dans la Nouvelle Géographie Universelle (1876-1894).* Universidad de Bolonia y Universida de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, tesis, dir. Franco Farinelli y Marie-Claire Robic, 2011.
2. Especialmente por Gary Dunbar, Béatrice Giblin, Yves Lacoste, Soizic Alavoine, Federico Ferretti, yo mismo u otros, en lo que se refiere a geógrafos.
3. Philippe Pelletier. *Élisée Reclus, géographie et anarchie*. París/Oléron, Éditions du Monde libertaire, Éditions libertaires, 2009.
4. Pierre Kropotkine. *La Conquête du pain*. Rééd. Éditions du Monde Libertaire, 1975. Pág. 218.
5. Ibíd, págs. 46-50.
6. Élisée Reclus. *L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique*. Paris, Stock + Plus, 1979. Págs. 97-98. Éd. or. 1898 (noviembre 1897), séptima edición revisada, y 1921, infra *ERIA*. Es diferente de la primera edición con fecha de 1891 (texto inicial 1880) y recientemente editada de nuevo. Reclus, Élisée (2008): *Évolution et révolution*. Paris, Le passager clandestin, prefacio de Olivier Besancenot (éd. or. 1891), 2008.
7. Pablo Servigne. "Qu'a-t-on appris sur l'entraide depuis Kropotkine?». Réfractions, recherches et expressions anarchistes, 23, 2009. Págs. 53-63.
8. Proudhon ha leído a Vico. Según uno de sus biógrafos, Vico "ocupa un gran lugar en sus extractos, admira y le debe mucho sin duda. Conoce sus obras por la traducción de Michelet". Pierre Hautmann. *Pierre Joseph Proudhon, sa vie et sa pensée (1809-1849).* Paris, Beauchesne, 1982. Pág. 249. Al menos un pasaje de las obras de Proudhon indica que este se inspiró de Vico, particularmente, para elaborar su "dialéctica serial". Que haya

leído mediante Proudhon o por Michelet, en todo caso aquí tenemos con Vico una relación intelectual entre Reclus y Proudhon.
9. Errico Malatesta. "À propos de Kropotkine", en *Studi Sociali*, 15 de abril. Daniel Colson (2010): *L'Anarchisme de Malatesta*. Lyon, Atelier de Création Libertaire, 1931.
10. Proudhon: "Siempre es una acción constante que, en el objeto, desempeña la función por decirlo así de una voluntad y que hace de ello por decirlo así el espíritu, el alma, la razón". Lettre à Cournot (1821), Correspondance, t. VII, pág. 372. Bakunin: "Todas las cosas están dominadas por leyes que le son inherentes y que constituyen su peculiar naturaleza". "Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme" (1871), en *OEuvres complètes*, vol. 8. Según Colson (op. cit. pág. 21), las implicaciones políticas son dobles: aserción de la autonomía, interrelación del ser humano con el mundo.
11. *ERIA*, pág. 205.
12. Gaetano Manfredonia. "Élisée Reclus, entre insurrectionnalisme et éducationnisme", en *Élisée Reclus -Paul Vidal de la Blache, le géographe, la cité et le monde, hier et aujourd'hui*, autur de 1905, Jean-Paul Bord et al. éd., Paris, L'Harmattan, 2009. Págs. 17-32. Gaetano Manfredonia. *Anarchisme & changement social, insurrectionnalisme, syndicalisme, éducationnisme-réalisateur*. Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2007.
13. Marianne Enckell. "Élisée Reclus, inventeur de l'anarchisme", en *Élisée Reclus - Paul Vidal de la Blache, le géographe, la cité et le monde, hier et aujourd'hui*, autor de 1905, Jean-Paul Bord et al. éd., Paris, L'Harmattan, 2009. Págs. 39-44.
14. *ERIA*, págs. 189-191.
15. "La vida la más activa, la más apasionada, se complicó a su vez frecuentemente con crisis, y a menudo el paro se hace precipitadamente con la muerte voluntaria. Acá reside el lado muy doloroso de nuestra media civilización tan alabada, media civilización porque no beneficia a todos. El promedio de los hombres, aunque sea hoy en día no solamente más activo, más vivo, pero también más feliz que lo era antes, cuando la humanidad, dividida en innumerables poblaciones, todavía no había tomado conciencia de elle misma en su conjunto, no es menos cierto que la diferencia entre el estilo de vida de los privilegiados y el de los parias creció". *L'Homme et la Terre* (infra H&T) (1905), tome VI, pág.533.
16. Léon Metchnikoff. *La Civilisation et les grands fleuves historiques*. Paris, Hachette, prefacio de Élisée Reclus, 1899. Pág. 41.
17. Ibíd. Págs. 128-129.
18. "La irregularidad de los rasgos planetarios hizo la diversidad de la historia humana y cada uno de esos rasgos determinó su acontecimiento correspondiendo al medio de la infinita variedad de las cosas (…). Es ese el principio fundamental de la mesología o "ciencia de los medios"». H&T, I, pág. 35.
19. Metchnikoff, Op. cit. Págs. 224-225.
20. Pierre Kropotkine. *Champs, usines et ateliers ou l'industrie combinée avec l'agriculture et le travail cérébral avec le travail manuel*. Paris, Stock, 1910 (éd. or. en inglés 1901).
21. Patrick Geddes. "The influence of geographical conditions on social development", en *The Geographical Journal,* 12-6, 1898, págs. 581.
22. Ibíd. Págs. 585.
23. Noam Chomsky. *Raison & liberté, sur la nature humaine, l'éducation & le rôle des intellectuels*. Marseille, Agone, prefacio de Jacques Bouveresse, 2010. Es una de las raras obras en la cual se puede leer de forma sintética las pasarelas que Chomsky lanza prudentemente entre sus trabajos científicos y su reflexión política.
24. *ERIA*, Op. cit. Págs. 45-46.
25. Ibíd. Pág. 149.
26. Carta de 1884 de Élisée Reclus a Richard Heath. Mencionado por: Paul Reclus. Op. cit. Pág. 116.
27. *El Hombre y la Tierra*, tomo V, libro I, capítulo 1.
28. Ibíd. Págs. 374-376.
29. Ibíd.
30 Una posición socialista en realidad clásica (véase Proudhon, Marx, etc.): H&T, conclusión del Tomo V, libro IV, capítulo 1.

31. Mencionado por Max Nettlau. *Geschichte der Anarchie*, V, pág. 243, y en *Élisée Reclus*, pág. 331.
32. *ERIA*, pág. 194.
33. *L'Endehors* (1891-1893) es el nombre del periódico fundado por el individualista Zo d'Axa (1864-1930), pseudónimo del periodista Alphonse Gallaud de la Pérouse. Este título ha sido cogido de nuevo en 1922 por el anarquista individualista E. Armand (1872-1962), pseudónimo de Ernest Juin.
34. Élisée Reclus. "Les colonies anarchistes", en *Les Temps nouveaux*, del 7 al 13 de julio, 1900, págs. 1-2. estas declaraciones son más duras que en ERIA (1898) en el cual, al final, evoca los "intentos de asociaciones más o menos comunitarios» cuya historia "cuenta mucho más los fracasos que los éxitos", añadiendo que "ninguno de esos fracasos no lograría desanimarnos, porque los esfuerzos sucesivos indican una tensión irresistible de la voluntad social" (Op. cit., pág. 192 y pág.195).
35. Pierre Kropotkin. "Contre les communes volontaires", en *Communisme et Anarchie*, texto del congreso de Londres, 1896; recuperado en *La Science moderne et l'Anarchie,* 1913, pág. 152-154. Mencionado por: Martin Zemliak. *Pierre Kropotkin, OEuvres*. Paris, Maspéro, 1976. Págs. 41-43.
36. *ERIA*, págs. 194-199.
37. Peter Kropotkin. "The Coming of Anarchy", en *Nineteenth Century*, agosto, 1887, pág. 152.
38. P. Krapotkin [sic]. "On the teaching of physiography", en *The Geographical Journal*, 2, 1893, pág. 355.
39. Ibíd, pág. 53.

Evolución y Revolución: *los geógrafos anarquistas entre la ciencia y la militancia*

Federico Ferretti

El hecho de que Lubbock declaró que cree en la armonía entre religión y ciencia, no impide que su famosa obra sea una de las fuentes principales donde los positivistas de todo el mundo deriven la creencia de que las religiones mueren a la luz de la ciencia.
– Scienza e socialismo, *Lo Scamiciato, voce del popolo*, Reggio Emilia, 15 de enero, 1882.

En el debate científico de hoy, términos como "positivismo" o "evolución" no gozan de gran popularidad, porque son asociados generalmente con el pensamiento dominante de la Europa burguesa de la Edad de los Imperios y con las justificaciones científicas del racismo, del colonialismo y de las desigualdades sociales.

Sin embargo, existían en la Europa de los siglos XIX y XX, redes de intelectuales socialistas y anarquistas que aplicaron los instrumentos de estas ramas científicas para diferentes fines políticos y sociales: por un lado, estaban en el contexto de su tiempo; por otro, su originalidad fue revertir algunos de estos conceptos de la ciencia para llegar a conclusiones diferentes, construyendo saberes no dogmáticos y accesibles a las clases populares, cuyo propósito, al contrario, era mostrar la posibilidad de una organización social diferente.

Pero, ¿cómo se construyen estos conocimientos? ¿Cuál es su papel en el debate científico de esta época? Vamos a abordar un caso específico, la red de geógrafos anarquistas[1].

Anarquía como ciencia de la evolución humana

Esta red, que es también el centro de la construcción de la concepción política del comunismo anarquista en el ámbito de la *Fédération Jurassienne* (1872-1882), comienza a formarse en las décadas de 1860 y 1870, cuando los hermanos Elie (1827-1904) y Elisée Reclus (1830-1905) conocen a los com-

pañeros de militancia, que también serán sus colegas (o también hermanos, como les gustaba llamarse recíprocamente) en el trabajo científico, como el cartógrafo suizo Charles Perron (1837-1909), los exiliados rusos Léon Metchnikoff (1838-1888) y Petr Kropotkin (1842-1921), el ucraniano Mikhail Dragomanov (1841-1895), el geógrafo húngaro Atila De Gerando (1848-1898). Todos ellos trabajaron en la redacción de la *Nueva Geografía Universal* e importantes proyectos reclusianos como el diseño de la Gran Globo para la Exposición Universal de París de 1900 y la fundación de la Universidad Nueva en Bruselas, con la participación de otros intelectuales de diferentes orígenes lingüísticos o disciplinares, como Patrick Geddes (1854-1932) y Paul Reclus (1858-1940).

El hecho de que se trata de un grupo de intelectuales es ya un elemento de originalidad, incluso dentro del movimiento anarquista, ya que este movimiento se caracteriza más que todos los demás por su composición social casi totalmente proletaria de sus cuadros militantes, como se demuestra por las principales publicaciones, el *Dictionnaire Biographique du Mouvement Ouvrier Français*[2] y el *Dizionario Biografico degli Anarchici Italiani*[3].

Entonces, era difícil encontrar científicos de profesión en un movimiento orgulloso de la capacidad de sus miembros, la mayoría proletarios autodidactas, aplicando el principio de la integración del trabajo manual y el trabajo intelectual. Pero si nunca fueron "intelectuales orgánicos", en el sentido gramsciano, y nunca quisieron ser una "vanguardia", los intelectuales anarquistas, especialmente los geógrafos, intentaron desarrollar un discurso que tendiese al desarrollo de las libertades y las luchas sociales.

Esta red ocupa una posición original en la historia de la cultura, ya que estos geógrafos casi nunca se introdujeron en el mundo académico: sin embargo, participan con una posición central en las principales agencias de producción de conocimiento de esta época, como las sociedades científicas y editoriales. Permanecen dentro del campo científico, que como explica Pierre Bourdieu, "el campo es un lugar de luchas (...) objetivo de un juego en el que quedan implicadas postulaciones científicas, que no es necesario distinguir entre determinaciones propiamente científicas y definiciones sociales de prácticas sobre determinadas"[4].

Las luchas que se libran en este lugar, de acuerdo con Don Mitchell, se llaman *Culture Wars*: las luchas sociales pasan también a través de la ocupación de los espacios donde se construyen las representaciones sociales, incluidos los productores de cultura. "La cultura es la política bajo otro nombre"[5].

Explicar las luchas culturales, según Mitchell, significa entonces comprender la génesis del mundo que habitamos, que es el producto histórico de las batallas en que las minorías y las clases subalternas pueden participar a nivel cultural, porque "guerras culturales son guerras como todas las otras"[6]. La red

de geógrafos anarquistas luchó en esta batalla construyendo teorías sobre la solidaridad y el federalismo, difundiendo los ideales de la tolerancia y el conocimiento no dogmático, organizando la propaganda de ideales avanzados y movilizando estos conceptos en el contexto de la instrucción y educación popular.

Es preciso destacar que en esta época todo el mundo socialista era muy sensible a la relación con la ciencia. Si muchos intelectuales socialistas se adhirieron a dicha "ciencia positiva", hay otros, llamados "darwinistas sociales", que creen bajo las mismas bases científicas en una posición opuesta, es decir, que la ciencia moderna demuestra bajo bases biológicas las desigualdades sociales, terminando con el socialismo.

Entre los muchos ejemplos posibles de esta guerra cultural, partimos de los artículos escritos por Ursus (seudónimo de joven Camillo Prampolini) en un periódico socialista publicado en la década de 1880 en Reggio Emilia, *Lo Scamiciato* [El descamisado]. Si Prampolini es uno de los principales representantes del socialismo reformista italiano, esta revista pretende reunir a todas las tendencias del socialismo, de los republicanos a los anarquistas. Una serie de artículos sobre *Ciencia y Socialismo* pretende demostrar que, si los científicos que dicen ser socialistas no son muy numerosos, la luz de la ciencia moderna, desmintiendo las supersticiones, llevará a la humanidad hacia el socialismo. Consonantemente, Ursus afirma: "mientras que las otras partes ni siquiera hablan de ciencia, los socialistas, por el contrario, se han reorientado ahora al positivismo, con tanto entusiasmo que consideran al mismo Spencer entre sus autores"[7].

Entonces los socialistas no se oponen al darwinismo: por el contrario, las ideas de Darwin les permiten concebir una evolución social progresiva de la humanidad. Si la referencia del joven Prampolini al positivismo y a Spencer puede parecer ingenua a una mirada actual, ella es muy indicativa de este clima cultural. Desde el punto de vista de la ciencia, *Scamiciato* critica por un lado a los científicos antisocialistas como Ernst Haeckel, y de otro lado cita como ejemplos de su estrategia científica a los anarquistas, de Proudhon a Bakunin hasta "Elisée Reclus, el mayor de los geógrafos vivos"[8].

En estos años, son los anarquistas los que están trabajando en más declaraciones como la de *Scamiciati*: "somos revolucionarios porque somos evolucionistas: la revolución es sólo una fase de la evolución"[9].

En la década siguiente, las obras de Kropotkin son citadas por otro socialista italiano, Napoleone Colajanni, que trabaja de una manera más refinada sobre la cuestión de la aplicación del socialismo a las diferentes ramas científicas de la época. Hace también una distinción entre biología y sociología. "¿Encontramos entre los hombres la lucha por la existencia que Darwin encontró entre las plantas y los animales? Los discípulos del gran naturalista

inglés, fingiendo o exagerando su forma de pensar, no dudaron en llevar esta ley de la biología a la sociología"[10]. Eso no implica, para Colajanni, el rechazo del darwinismo. Por el contrario: "Darwin no es responsable de estas atrocidades, verdaderas aberraciones morales e intelectuales. La sociología no tiene que ocuparse de los animales, tiene que limitarse al estudio del hombre"[11]. Los ámbitos de la sociología y de la biología, según Colajanni, tienen puntos de contacto: el primero parece ser una consecuencia evolutiva del segundo, porque la lucha por la existencia es atenuada por una actitud ya descrita por los científicos socialistas: el altruismo.

Es en las obras de dos anarquistas rusos que Colajanni encuentra las indicaciones más actuales sobre este tema. A principios de la década de 1890 se imprimen, en la revista *The Nineteenth Century*, los primeros artículos donde el "Príncipe anarquista" Kropotkin expone su teoría de la ayuda mutua. "Es con razón que Kropotkin, según muchos datos biológicos y de la autoridad del darwinista Kessler, cree que los seres más aptos para sobrevivir y triunfar son los que se ayudan mutuamente; ellos alcanzan el nivel más alto de inteligencia y desarrollo (...) La cooperación y la solidaridad constituyen la verdadera característica de la vida social humana según Metchnikoff, que fue realmente genial en su demostración del hecho de que las condiciones físicas contribuyeron a causar los primeros embriones de cooperación y solidaridad"[12].

Metchnikoff fue también, como ya hemos dicho[13], un precursor de la teoría de la ayuda mutua como versión solidaria del darwinismo, nacida de las actividades comunes de la red de geógrafos anarquistas que trabajan en la casa de Reclus, en Clarens, durante los años 1880. Dicha red elabora una crítica de las teorías de Malthus[14], compartidas por Colajanni, que pone de relieve la contradicción entre la teoría socialista y la idea de un desequilibrio entre recursos alimenticios y crecimiento demográfico. "Son los socialistas que promueven la objeción más seria contra la teoría malthusiana (...) esta teoría es claramente falsa, porque muchos están excluidos de la fiesta de la vida, incluso si hay espacios disponibles"[15].

Es Kropotkin quien da una definición más explícita de esta lucha cultural, en una serie de artículos recogidos más tarde en el volumen *Ciencia y Anarquía*. El fin del autor es demostrar que, como en el curso del siglo XIX, la ciencia había vencido los dogmas religiosos en el ámbito de las ciencias naturales, la anarquía estaba destinada a hacer lo mismo en las ciencias sociales. "El desarrollo de la idea anarquista marchó junto al progreso de las ciencias naturales. Tratamos de explicar cómo y por qué la filosofía de la anarquía ocupa un lugar destacado en los intentos recientes de elaborar la filosofía sintética, es decir, la comprensión del universo en su complejidad"[16].

Entonces, la anarquía es considerada como una ciencia, con ambiciosos fines heurísticos: su método es el resultado del análisis continuo de los resulta-

dos, aplicando al mismo tiempo el principio de la inducción y de la deducción. La forma de ella la distingue de la filosofía metafísica por su materialismo.

Kropotkin afirma que fue entre los siglos XVII y XVIII que las ciencias naturales han comenzado a sugerir a los científicos la posibilidad de explicar el mundo por leyes mecánicas, sin tener que postular una intervención divina. El naturalismo se convierte en un estudio potencialmente antirreligioso, que se ocupa primero de la materialidad terrestre: es así como se explica el interés por las ciencias naturales y el "amor a la naturaleza" que aún en los comienzos del siglo XX exprimen geógrafos como Reclus. Según Kropotkin, el paralelismo entre la evolución de la ciencia y el desarrollo del pensamiento revolucionario del siglo XIX es claro: "Ahora que podemos hacer la historia intelectual de esta época, es evidente que la propaganda de las ideas republicanas y socialistas, entre 1830 y 1848 y, en particular, la revolución de 1848, ayudó a la ciencia para liberarse de los impedimentos que le ahogaron"[17].

Según el Príncipe anarquista, en estas décadas se pusieron las bases del "despertar científico" del período sucesivo, cuando los intelectuales encontraron, gracias a la nueva situación social, la valentía de afirmar conceptos, tales como el principio de la evolución, que no se habían atrevido a afirmar en el siglo anterior, cuando Buffon fue amenazado por mucho menos. "Pero desde 1848, Darwin y Wallace se atrevieron a afirmar la misma herejía (...) todos saben cuántas maldiciones recibió Darwin y su inteligente y valiente estudiante Huxley, que reforzó las conclusiones del darwinismo que espantaban a los padres de todas las religiones. La lucha fue terrible"[18].

Si la ciencia es una lucha, entonces la anarquía es su frente más adelantado; aquí la originalidad de los geógrafos anarquistas radica en el hecho de que la aplicación a la sociedad de los principios de la ayuda mutua no implica una ruptura entre biología y sociología, sino al contrario, su conexión. "La anarquía es una concepción del Universo basada en la interpretación de los fenómenos que abarcan toda la naturaleza, incluyendo la vida de las sociedades. El método es el mismo del de las ciencias naturales, y según ese método cada conclusión científica debe ser comprobada"[19].

Pero eso implica la caída de los dogmas, en particular aquellos que afirman la perversidad natural del género humano, inspirado por la idea hobbesiana del estado natural, a la cual muchos científicos positivistas todavía adherían en la época de Kropotkin. "Toda la filosofía del siglo XIX continuó considerando a los pueblos primitivos como rebaños de bestias salvajes, que viven en familias pequeñas y aisladas que compiten por la alimentación y las mujeres"[20].

Según Kropotkin este prejuicio es un legado de la idea del pecado original difundido por las diferentes iglesias, mientras que el estudio de las sociedades primitivas, que también envuelve a Metchnikoff y Elie Reclus, demuestra que, a pesar de lo que dice la educación religiosa y jurídica, el hombre dejado sin

reglas no es una bestia pronta a devorar a sus similares. Al contrario, él busca el desarrollo de estrategias de adaptación al medio que pasan también por la cooperación.

Entonces, los autores que desarrollan ideas antisocialistas a partir de los conceptos de "ciencia positiva" puede ser igualmente útil a la causa, y ése es el caso de Comte y Spencer. El primero, según Kropotkin, tiene el mérito de abrir el camino a la idea de un método científico que incluye todas las áreas de conocimiento más allá de toda teleología; él se equivocaba, en tanto el Príncipe anarquista, en su intento de fundar una nueva religión basada en la Humanidad, sin tener en cuenta la cuestión misma de la evolución de las sociedades humanas. Después Kropotkin rechaza los aspectos antisocialistas y antisolidarios de Spencer "darwinista social", que afirma el principio de la barbarie primitiva. "Las ideas del derecho, ubicadas en estas edades de la historia humana, escapan completamente a Spencer, que sólo ve ferocidad, barbarie y crueldad"[21].

Sin embargo, el trabajo de Spencer es tenido como el primer intento de "hacer un sistema del universo, de los organismos, del hombre, de las sociedades humanas y las concepciones morales completamente agnóstico, no cristiano"[22]. Elevar a la religión de sus fundamentos es entonces el primer paso estratégico donde ciencia, socialismo y anarquía convergen. El individualismo de Spencer, a pesar de ser claramente burgués, interesa a Kropotkin por su afirmación de la independencia intelectual del individuo y la posibilidad de organizar formas de cooperación no sancionados por el Estado. Kropotkin concluye: "Si tratamos de construir una filosofía sintética del universo, incluyendo la vida de las sociedades humanas, llegamos directamente no sólo a la negación de un Dios que gobierna el Universo (...), sino también arrojar a otro ídolo que se llama Estado, la dominación del hombre por el hombre. Comenzamos a anticipar la anarquía. En este caso, Herbert Spencer ha contribuido sin duda a hacer anarquista la filosofía del nuevo siglo"[23].

En tal filosofía anarquista, en su método inspirado en las ciencias naturales, se niega el principio de la dialéctica, no sólo la de Hegel, sino también la de Marx, considerándola una abstracción metafísica, incluso cuando se aplica al materialismo. Al mismo tiempo, Kropotkin desarrolla una polémica antikantiana, oponiendo a la metafísica de Kant el supuesto concreto de los enciclopedistas, aunque aprecia, de entre las obras del maestro de Königsberg, la *Estética Trascendental*, y esto no es casual, ya que establece en ella las categorías a priori de tiempo y espacio, consideradas como las bases de la geografía moderna.

El método científico dará lugar a conclusiones anarquistas: aquí, el optimismo kropotkiniano parece ver embriones de la anarquía en todas partes. Pensamos que lo fundamental de este discurso es que si la anarquía es una

ciencia, entonces necesita construir los lugares de la elaboración de este saber, para educar a las personas que utilizarán sus instrumentos. El ejemplo más emblemático en este ámbito es la dedicación de los anarquistas en la construcción de la educación libertaria por las escuelas modernas y universidades populares[24]: es decir, el proyecto de construcción de un campo científico independiente de las áreas establecidas por el poder, también socialmente condicionado, porque está compuesto de militantes y se apoya sobre las estructuras del movimiento obrero naciente.

Antropología evolucionista, geografía y temporalidades del nuevo saber

La mayor obra científica producida en este periodo por un grupo de anarquistas es sin duda la *Nueva Geografía Universal* de Elisée Reclus[25]. Firmada sólo por él, reveló el trabajo colectivo de los geógrafos anarquistas exiliados en Suiza[26] y constituye una suma enciclopédica del conocimiento geográfico producido por esta red.

En este trabajo, una gran parte está reservada a la antropología y etnografía, ya que se trata de estudiar todos los pueblos del mundo, incluidos los grupos que la ciencia racista y eurocéntrica dominante consideraba "primitivos" y "salvajes", dado que la geografía y la antropología compartían en ese momento muchas fuentes y lugares de producción del saber[27]. Sobre estos asuntos, uno de los informantes clave es el hermano de Elisée, Elie Reclus, cuyas publicaciones sobre los pueblos primitivos se imprimen, en los mismos años, en revistas parisinas *Revue d'Anthropologie* y el *Bulletin Internacional des Sciencies Biologiques*, y en monografías *Les Primitifs* y *Le primitif d'Australie*.

El enfoque antropológico de los geógrafos anarquistas es siempre dentro del marco evolutivo, del cual necesita destacar las originalidades al resto de la ciencia de la época. Del lado de los geógrafos, un autor importante como Friedrich Ratzel está dedicado en los mismos años a la etnografía, siempre desde un punto de vista evolucionista, con obras como la *Völkerkunde*[28]. Pero es sobre todo en el mundo anglosajón frecuentado por Elie, presidente en 1878 del Instituto Británico de Antropología[29], que los hermanos Reclus toman inspiración. Se trata del movimiento que historiadores de la antropología, como Ugo Fabietti y George Stocking, definen como la "antropología evolutiva de la era victoriana"[30]. La más humana de todas las ciencias se desarrolla a través de la contaminación de las ciencias naturales, no solo como la biología de Darwin y la geología de Charles Lyell, sino también la arqueología prehistórica de John Lubbock. Durante todo el siglo XIX, esas ciencias cuestionan "no sólo la veracidad de la tradición bíblica, sino también la cronología de la historia del mundo establecido por la Iglesia"[31].

Las ciencias determinan la crisis del creacionismo, y el cruce de ellas per-

mite la denominación "ecuación paleolítica" de John Lubbock. Por un lado, la teoría "uniformista" de Lyell, que afirma una transformación gradual de la superficie terrestre opuesta a las teorías "catastróficas", permite la datación arqueológica de las distintas capas continentales descubiertas. Por otro lado, los hallazgos prehistóricos y protohistóricos, comparando culturas materiales en diferentes épocas y diferentes regiones del mundo, permiten teorizar un progreso continuo que envuelve a toda la humanidad en diferentes fases.

Así se podrían comparar las condiciones materiales de dichos "primitivos" a las condiciones experimentadas por los pueblos de Europa unos pocos milenios antes. Paleolítico, neolítico y la edad de los metales serían entonces fases presentes en la historia de todos los pueblos y épocas diferentes. Los primitivos de la época estarían atrasados en un proceso que tendrá que llevarlos al nivel material del Inglés victoriano: "Para la identidad fundamental de sus facultades mentales, el hombre reproduce, al mismo nivel de madurez intelectual, formas comparables de adaptación material"[32]. El evolucionismo darwinista y su camino progresivo de adaptación de las especies a las condiciones del entorno se concilian bastante bien con esta ecuación.

Según los geógrafos anarquistas, el aspecto más interesante de este curso es que éste se opone a las conclusiones de la Iglesia y de los medios más conservadores, que creían que los pueblos primitivos fueron creados por Dios separados de los "civilizados": existirían entonces varias humanidades y es inútil decir cuál es el "superior". Por otra parte, los científicos conservadores que no reconocieron este "poligenismo", como Joseph de Maistre, propusieron el "degeneracionismo", considerando el progreso como "una quimera, un fantasma generado por la depravación humana, un desafío contra la única autoridad y sus representantes legítimos: Dios, la Iglesia y la Monarquía (...) ya que el hombre fue colocado por Dios en una condición original superior, los salvajes debían necesariamente encontrarse en una condición degradada, representando, según De Maistre, la objetivación del pecado original"[33].

En este terreno, los adversarios más famosos de los evolucionistas anglosajones fueron el arzobispo de Dublín Richard Whatley y el duque de Argyll. Ellos creían que no habían demostrado el paso de un pueblo "salvaje" a las formas superiores de la evolución material, prueba de la "inferioridad innata" de los primeros. Pero los antropólogos evolucionistas estaban ciertos en la batalla contra el creacionismo y el oscurantismo, que fue también la batalla de la parte más adelantada de la burguesía contra la aristocracia y el clero. Dado que los geógrafos anarquistas consideran el principio de la unidad humana como un aspecto fundamental de su teoría, la antropología evolutiva se convierte en un instrumento para integrar al Otro en la comunidad humana. "El primitivo, el otro, encuentra su lugar en la historia del género humano gracias a la ideología progresista y optimista del Iluminismo. Después de la

decadencia de este curso, el primitivo se convirtió de nuevo en un excluido de la historia"[34].

Los contactos entre los hermanos Reclus y los antropólogos victorianos son documentados por el boletín del *Anthropological Institute* y por sus correspondencias, como una carta de 1875, donde Elie Reclus pide a John Lubbock que apoye su ingreso al ámbito de la antropología: "Usted es el juez cuya aprobación sería especialmente valiosa para mí, y estaría feliz de entrar en este campo científico bajo su protección"[35].

En Francia, es Pierre Paul Broca (1824-1880) quien funda en 1859 la Sociedad de Antropología de París, donde se "desarrolló el debate darwiniano"[36] a pesar de las muchas diferencias con los debates anglosajones que no abordaremos aquí. Lo que nos interesa es que Broca es de la misma ciudad y la misma generación que los hermanos Reclus, nacido en Sainte-Foy-la-Grande. Sus familias tienen conexiones, y pertenecen a los mismos círculos protestantes: un tal Pierre Broca es mencionado como testigo en el momento del nacimiento de Elisée[37] y es el mismo Pierre-Paul el que durante el verano de 1860 participa con Elie y Elisée en un viaje a las montañas Pelvoux, hecho para la redacción de guías *Joanne*[38]. Broca, republicano opositor al Segundo Imperio como los Reclus, interesado en los estudios prehistóricos, era conocido por sus "dibujos de calaveras"[39] que Elisée planea usar en su proyecto editorial de la *Nueva Geografía Universal*. Él fue, también, fundador de la *Revue d'Anthropologie*, publicada en París desde 1872 hasta 1888 y donde, a pesar de una tendencia poligenista y de una preferencia por la antropología física, Elie Reclus tiene una vacante de colaborador.

La originalidad de los geógrafos anarquistas, en relación con los antropólogos victorianos, es, sin duda, ir mucho más lejos en la negación de la supuesta inferioridad de los primitivos, que todavía estaba presente en la "ecuación paleolítica". Los hermanos Reclus reconocen a estos pueblos la presencia del sujeto del conocimiento científico, es decir, el "hombre moral"[40]. Aguardando a una distancia crítica de la idea de estado edénico de la naturaleza expuesta por Rousseau, critican radicalmente las matrices etnográficas de los colonizadores, y especialmente sus fuentes. Según Elie Reclus, "no dudó en afirmar que en las supuestas tribus salvajes el individuo promedio no es inferior ni moral ni intelectualmente, al individuo promedio de nuestros supuestos Estados civilizados (...) estos pueblos fueron descritos sólo por los invasores, especialmente los que menos podían entenderles"[41].

Nos parece indispensable hacer una precisión sobre el concepto de "raza": en los últimos años del siglo XX, la comunidad científica ha eliminado esa palabra de su lenguaje, pero en la época de Reclus aún no existen definiciones *politically correct*, y varios estudios han demostrado que el uso de esta palabra no implica la adhesión a las teorías racistas[42], aún más si hablamos de autores

como los Reclus, bien conocidos por las campañas antiracistas y contra la esclavitud: es precisamente en este contexto que se encuentra una crítica científica de las teorías racistas de la época, por ejemplo, cuando Elisée Reclus patrocina repetidamente la *miscegenation*, mezcla universal de todos los pueblos, escandalizando a los lugartenientes de las doctrinas racistas, siempre espantados por el mestizaje[43]. Leon Metchnikoff también cuestiona el concepto de raza, afirmando que "todavía no llega ningún antropólogo a definir una raza humana"[44] y Reclus, hablando de África en la *Nueva Geografía Universal*, pide a los científicos dejar de hablar de "razas supuestamente inferiores"[45].

Entre los colaboradores de esta geografía enciclopédica encontramos otro antropólogo apasionado por la prehistoria, Gabriel Mortillet (1821-1898), que se escribe con Reclus sobre la Francia prehistórica[46] y participa en la revisión de la obra, como lo demuestra la correspondencia entre Reclus y el responsable editorial de su trabajo en la Maison Hachette, Charles De Schiffer[47]

Mortillet había participado de la revolución de 1848 con posiciones socialistas. Según él, si la geología y la arqueología habían demostrado la falsedad de las Escrituras, entonces se necesitaba extraer las consecuencias, incluyendo la abolición de la era cristiana. En su curso de 1892-1893 en la Escuela de Antropología de París y en un debate en la Sociedad de Antropología, presenta los resultados de un estudio realizado junto a Elisée Reclus, miembro, como Elie, de la misma asociación[48].

Según los dos científicos, los estudios prehistóricos utilizan principalmente una cronología relativa, en cuanto desde la época de historia escrita cada pueblo estableció una cronología absoluta de acuerdo a los acontecimientos que se consideran más importantes en su historia. Por ejemplo, los romanos calculaban el tiempo partiendo desde la fundación de su ciudad, los musulmanes partiendo de la Hégira, los cristianos a partir del nacimiento de Jesús, definido como "aún más legendario que la fundación de Roma"[49].

Consciente del carácter siempre convencional y arbitrario de estas elecciones, Mortillet y Reclus señalan que, en cualquier caso, el hecho de adoptar una cronología con un periodo ascendente y otro descendente (por ejemplo, antes y después de Cristo) implica varios inconvenientes, hasta llegar a considerarlo un método anticientífico. Ellos consideran irracional que antes del nacimiento de Jesús, el comienzo de un siglo sea más reciente que el final del mismo. "Atendidos estos inconvenientes, Reclus y yo nos preguntamos si no sería posible obtener una cronología más simple y más natural, que presente una única serie descendente. Se necesita tener como punto de partida un momento bien establecido anterior a todas las fechas históricas y de la cual se pueda fijar una fecha segura para el cálculo"[50].

Si Reclus es favorable a la adopción de un fenómeno astronómico conocido, Mortillet prefería adoptar una fecha convencional que no implique de-

masiadas dificultades en la conversión del sistema actual al nuevo sistema. Por ejemplo, calculando que la primera fecha histórica que se conoce es alrededor del 5000 A.C., sería bastante adoptar como punto de partida el actual 10.000 A.C. para dejar espacio para posibles nuevos descubrimientos prehistóricos sin complicar demasiado los cálculos. "Así, en lugar de estar en el año 1893 sería el año 11893. Tendríamos así una cronología regular, completamente descendente (...) ¡Creo que eso sería un gran progreso!"[51].

Establecer el tiempo, exactamente como nombrar y representar los lugares, significa ejercer un poder: los autores conocen bien el ejemplo del Calendario Republicano de 1792 y de su valor político revolucionario y emancipatorio.

Reclus insiste sobre el mismo punto después de la muerte de Mortillet, pero con un nuevo sentido: ya no se dirige más a un círculo de intelectuales como la *Société d'Anthropologie*, pero sí a los lectores de la revista anarquista *Temps Nouveaux*, confirmando su preferencia por públicos que no sean exclusivamente los científicos. "En 1892, Gabriel Mortillet, el excelente geólogo anticristiano, propuso una reforma cronológica ligeramente diferente; sin embargo, él se dirigía a una audiencia de sabios, quienes se limitaban a sonreír de su celo iconoclasta"[52].

Reclus insiste en su idea de utilizar un fenómeno astronómico, lo que confirma que el objetivo principal de su nueva cronología universal es la abolición de la era cristiana. "Entre las edades que fueron adoptadas sucesivamente por los pueblos, no hay una que sea a la vez tan ridícula y tan contraria al estudio serio de la historia"[53]. El punto de partida propuesto es el año del primer eclipse conocido: 1905 se convertiría en 13.447. Esta elección recuerda el principio geográfico reclusiano que pretende basarse lo más posible sobre los hechos naturales para producir un saber libre de condicionamientos estatales o religiosos, construyendo en este caso, "un cuadro científico alejado de todas las formas religiosas anticuadas", como el cristianismo.

Podemos concluir que la propuesta cronológica pretendía hacer con el tiempo la misma operación cultural que la geografía reclusiana pretendía hacer con el espacio: elevar, a su pertinencia, los saberes dogmáticos, así como el evolucionismo solidario, elaborado sobre bases científicas por los geógrafos anarquistas, pretendía combatir en una guerra cultural contra las ciencias que justificaban las injusticias y la explotación del hombre por el hombre.



Referencias bibliográficas

Antonioli, M.; Berti, G.; Fedele, S.; Iuso P. (eds.). Biográfico Dizionario degli Anarchici Italiani. Pisa, BFS, 2003-2004 (2 vols.).

Bourdieu, Pierre. "La spécificité du champ scientifique et les condiciones Sociales du Progrès de la raison", en Sociologie et Sociétés, 7, 1, 1975.

Codello, Francesco. La buona educazione: libertarie esperienze teorie anarchiche in Europa de Godwin a Neill. Milano, Angeli, 2005.

Colajanni, Napoleone. Il socialismo. Milano, Sandron, 1898.

De Mortillet, Gabriel de. "Réforme de la chronologie", en *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 4, 1893.

Fabietti, Ugo. Alle origini dell'antropologia. Torino, Boringhieri, 1980.

Ferretti, Federico. Il mondo senza la mappa: Elisée Reclus e i geografi anarchici. Milano, Zero en Condotta, 2007.

Ferretti, Federico. "The correspondence between Élisée Reclus and Pëtr Kropotkin as a source for the history of geography" en *Journal of Historical Geography*, 2011 (Recurso electrónico: http://dx.doi.org/doi:10.1016/j.jhg.2010.10.001).

Ferretti, Federico. "Comment nourrir la planète : à propos d'une carte statistique", en P. Rérat, E. Piguet (dir.), La pensée du monde: une société de géographie au tournant du XXème siècle. Neuchâtel, Presses Universitaires Suisses, 2011.

Ferretti, Federico. L'Occident d'Elisée Reclus, l'invention de l'Europe dans la Nouvelle Géographie Universelle (1876-1894), París 2011, 612 p. Thèse sous la direction de Marie-Claire Robic et Franco Farinelli.

Kropotkin, Petr. La scienza moderna e l'anarchia. Milano, Casa Editrice Sociale, 1924.

La Vergata, Antonello. Colpa di Darwin? Razzismo, eugenetica, guerra e altri mali. Torino, UTET, 2009.

Maitron, Jean (ed.). Dictionnaire du mouvement biographique français ouvrier. París, Les Éditions Ouvrières, 1964-1985.

Metchnikoff, Léon. *La Civilisation et les grands fleuves historiques*, París, Hachette, 1889.

Mitchell, Donald. *Cultural Geography: A critical introduction*. Oxford, Blackwell Publishing, 2000.

Nettlau, Max. *Eliseo Reclus: vida de un sabio justo y rebelde*. Barcelona, Ediciones de la Revista Blanca, 1928 (2 vols.).

Ratzel, Friedrich. Völkerkunde. Leipzig, Institut Bibliographisches, 1887-1888.

Reclus, Elie. Les primitifs. París, Chamerot, 1885.

Reclus, Elisee. Nouvelle Géographie Universelle. París, Hachette, 1876-1894 (19 vols.).

NOTAS

1. Federico Ferretti. *Il mondo senza la mappa: Elisée Reclus e i geografi anarchici*. Milano : Zero in Condotta, 2007.
2. Jean Maitron (ed.). *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*. París : Les Éditions Ouvrières, 1964-1985.
3. M. Antonioli; G. Berti; S. Fedele; P. Iuso. (eds.), *Biográfico Dizionario degli Anarchici Italiani*. Pisa : BFS, 2003-2004, 2 vols.
4. Pierre Bourdieu. "La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison", en *Sociologie et Sociétés*, 7, 1 (1975), p. 92-93.
5. Donald Mitchell. *Cultural Geography*. Oxford : Blackwell Publishing, 2000. Pág. 3.
6. Ibíd., p. 14.
7. Ursus. "Scienza e socialismo", en *Lo Scamiciato, voce del popolo*, 2 (1882). Pág. 3.
8. G.N. "Scienziati e socialismo", en *Lo Scamiciato, voce del popolo*, 64 (1883). Pág. 2.
9. G.N. "Evoluzione e rivoluzione", en *Lo Scamiciato, voce del popolo*, 65 (1883). Pág. 2
10. Napoleone Colajanni. *Il socialism*. Milano : Sandron, 1898. Pág. 31.
11. Ibíd. Pág. 33.
12. Ibíd. Pág. 45.
13. Federico Ferretti. "The correspondence between Élisée Reclus and Pëtr Kropotkin as a source for the history of geography", en *Journal of Historical Geography* (2011).
14. Federico Ferretti. "Comment nourrir la planète : à propos d'une carte statistique", en P. Rérat, E. Piguet (dir.), *La pensée du monde : une société de géographie au tournant du XXème siècle*. Neuchâtel : Presses Universitaires Suisses, 2011. Págs. 111-116.
15. Napoleone Colajanni. *Il socialismo*. op. cit. Págs. 95-96.
16. Petr Kropotkin. *La scienza moderna e l'anarchia*. Milano : Casa Editrice Sociale, 1924. Pág. 8.
17. Ibíd. Pág. 28.
18. Ibíd. Pág. 40.
19. Ibíd. Pág. 56.
20. Ibíd. Pág. 50.
21. Ibíd. Pág. 46.
22. Ibíd. Pág. 261.
23. Ibíd. Pág. 277.
24. Francesco Codello, *La buona educazione: esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neill*. Milano : Angeli, 2005.
25. Elisee Reclus. *Nouvelle Géographie Universelle*. Paris, Hachette, 1876-1894, 19 vols.
26. Federico Ferretti, *L'Occident d'Élisée Reclus, l'invention de l'Europe dans la Nouvelle Géographie Universelle (1876-1894)*, Paris, 2011, 612 p. Thèse sous la direction de Marie-Claire Robic et Franco Farinelli.
27. M.-C. Robic, "Rencontres et voisinages de deux disciplines", en *Ethnologie Française*, XXXIV, 2004, p. 581-590.
28. Friedrich Ratzel. *Völkerkunde*. Leipzig : Bibliographisches Institut, 1887-1888.
29. "President's Address", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 7 (1878), p. 515-534.
30. G. W. Stocking. *Victorian Anthropology*. New York : The Free Press / London : Collier MacMillan, 1987.
31. Ugo Fabietti. *Alle origini dell'antropologia, Tylor, Maine, McLennan, Lubbock, Morgan*. Torino : Boringhieri, 1980. Pág. 17.
32. Ibid. Pág. 18.
33. Ibid. Pág. 36-37.
34. Ibid. Pág 36-37.

35. British Library, Ms. Add. 49644 f. 47, carta de Elie Reclus a J. Lubbock, 1 de marzo de 1875.
36. G. W. Stocking. "Qu'est-ce qui est en jeu dans un nom?", en B. Rupp-Eisenreich (ed.), *Histoires de l'Anthropologie (XVI-XIX siècles)*, Paris, Klincksieck, 1984.
37. Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits Occidentaux, Nouvelles Acquisitions Françaises, 22909, f. 1.
38. Max Nettlau. *Eliseo Reclus: vida de un sabio justo y rebelde*, vol. I. Barcelona : Ediciones de la Revista Blanca, 1928. Pág. 162.
39. Institut Français d'Histoire Sociale, 14 AS 232, "Plan de Géographie Descriptive soumis à Templier", Zurich, mars 1872.
40. Elie Reclus. *Les primitifs*. Paris : Chamerot, 1885. Pág. V.
41. Ibid. Págs. XIII-XIV.
42. Antonello La Vergata. *Colpa di Darwin? Razzismo, eugenetica, guerra e altri mali.* Torino : UTET, 2009. Pág. 138.
43. Ver: C. Coquery-Vidrovitch, "Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire" en M. Ferro, Le livre noir du colonialisme. Paris, Laffont, p. 646-691.
44. Léon Metchnikoff. *La Civilisation et les grands fleuves historiques*. Paris : Hachette, 1889. Pág. 98.
45. Élisee Reclus. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XIII. Paris : Hachette, 1888. Pág. 554.
46. Élisee Reclus. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. II. Paris : Hachette, 1877. Pág. 931.
47. Bibliothèque Publique et Universitaire de Neuchâtel, Ms. 1991/10, lettre d'É. Reclus à Ch. Schiffer, 22 avril 1878.
48. "494e Séance – 18 avril 1889", Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 12 (1889). Pág. 200.
49. G. de Mortillet. "Réforme de la chronologie", *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 4 (1893). Pág. 748.
50. Ibid. Pág. 749-750.
51. Ibid. Pág. 751.
52. Élisee Reclus. "Nouvelle proposition pour la suppression de l'ère chrétienne", en *Les Temps Nouveaux*, 6 Mai 1905. Pág. 2
53. Ibid. Pág. 1.

Anselmo Lorenzo y la tensión individuo y sociedad: una perspectiva anarquista

Vitor Ahagon

El Proletario Militante

La vida de Anselmo Lorenzo (1841-1914), antiguo anarquista español, también conocido como el "abuelo del anarquismo español" es uno de los fundadores de la primera sección de la Asociación Internaciones de Trabajadores (AIT) en España, se confunde con parte de la historia del movimiento anarquista y obrero español, su contacto con la lucha obrera en un principio, se dio en medio de los republicanos radicales, en tanto luego establece una relación con la fracción militante federalista o, como se autoproclamaban, antiautoritaria de la Internacional, radicalizando su postura política en dirección al anarquismo. Es en ese contexto que conoce al italiano Guiseppe Fanelli, internacionalista colectivista que, a pedido de Mikhail Bakunin, se dirige a España para fundar la primera sección de la Internacionales de aquella región.

Después de ese intenso momento, Lorenzo participará de casi todas las iniciativas de organizaciones de resistencia, inclusive en la fundación en 1881 de la Federación de Trabajadores de la Región Española (FETRE). Durante su militancia, pasa por diversas prisiones y deportaciones, siendo que en una de esas ocasiones acaba por conocer a Fernando Tárrida de Mármol, Teresa Claramunt, Juan Montseny, Pedro Corominas y José López Montenegro, compañeras y compañeros anarquistas que compondrán el consejo editorial de la Revista anarquista Blanca años más tarde. Cuando de su exilio en Paris, establece contacto con Sebastien Faure, Charles Albert, Jean Grave y Jean Jaurés, fue justamente en esta ocasión que conoce el pedagogo Francisco Ferrer i Guardia, fundador de la Escuela Moderna, proyecto pedagógico que se propagará por el mundo entero, principalmente, a través del movimiento obrero revolucionario internacional de los primeros años del siglo XX[1]. "Ferrer tenía un proyecto educativo con el cual Anselmo Lorenzo estaba completamente de acuerdo. Así, en septiembre de 1901 Ferrer funda en Barcelona la "Escuela Moderna", cuya editorial colaboró sea a través de artículos para el boletín o

traduciendo textos para la editorial de la Escuela Moderna autores anarquistas tales como Reclus, (traduciendo su gran obra *El Hombre y la Tierra*), Piotr Kropotkin, Pouget, etcétera"[2].

En 1910, Anselmo Lorenzo también participará en la fundación de lo que fue la mayor organización sindical anarquista en la historia de España, la Confederación Nacional del Trabajo (CNT). Esta Unión será de fundamental importancia para la organización de los trabajadores en las dos décadas siguientes, principalmente en la Revolución Española de 1936, donde los trabajadores buscan en última instancia concretizar la propuesta de la Primera Internacional: "La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los propios trabajadores", no siendo tarea de cualquier vanguardia, sea ella intelectual, partidaria o nacional. En el congreso de fundación de la CNT, Anselmo Lorenzo, en lo alto de sus 69 años, dijo: "Ante vosotros el libro de la historia presenta una página en blanco, prepárense para llenarlo en el futuro." Anselmo Lorenzo murió en 1914, pero no sin dejar de colaborar en el desarrollo del movimiento anarquista internacional y de su filosofía.

Los límites que me extienden al infinito

Lorenzo escribió un texto titulado "Individuo y colectividad" para la Revista Blanca, importante revista anarquista de su época, el 15 de octubre de 1903. Su reflexión busca tensionar la relación existente entre el individuo y la sociedad desde una perspectiva anarquista y para eso parte del debate acerca del inicio de las primeras formaciones sociales. Su reflexión nos remite, entonces, a las experiencias griegas y de la formación de la polis como espacio político de toma de decisiones de las nacientes ciudades. En tanto, el referido autor escoge acercar el debate, reflexionando como es que las recientes Naciones abordan esa problemática. Dice él que esas mismas naciones fueron incapaces de al mismo tiempo suplir las necesidades y felicidades del individuo sin abdicar de lo que llamó la gloria nacional.

Otra tentativa de resolución del problema individuo-sociedad fue dada por las religiones, siendo estas por entonces tan malogradas como las Naciones. Para Anselmo Lorenzo todas las religiones prometen al individuo felicidades y satisfacciones que no son posibles de vivir sin abrir mano a las fatigas e incomodidades causadas por la sociedad. En este sentido, las religiones, utilizan ese mecanismo lógico, estimulan mucho más las diferencias entre individuo y sociedad, por eso, si el sufrimiento es inevitable, ya que vivimos en sociedad, todas las religiones "gozan, en mayor o menor escala de un verdadero crimen de lesa humanidad, de aquella frase mística: 'El mundo es un valle de lágrimas'"[3].

Por tanto, la nación como las religiones, para Anselmo Lorenzo, suprimen las singularidades del individuo y de la diversidad de los pueblos –lo que po-

demos entender como culturas– en detrimento de algo mayor, de una abstracción. Esas características propias, únicas, peculiaridades de cada individuo o cultura son uniformizadas frente a la avalancha promovida por la civilización. En esos esquemas societarios, el individuo se encuentra inmerso en el brillo y la grandiosidad colectiva, ofuscando las particularidades de grupos e individuos, relegando a segundo plano la autonomía de esos sujetos sociales.

El apagamiento de las individualidades y culturas no es fruto, apenas, de un sistema político absolutista. De monarquías a las repúblicas democráticas, los individuos son escamoteados por un manto de apariencias. Imágenes grandiosas y glorias colectivas encubren la real miseria y penuria que se encuentran en la mayor parte de la población de un país dado. Las difíciles condiciones de los trabajadores no son demostradas en las cuentas y estadísticas que se exhiben a la comunidad internacional. Por eso, una nación puede ostentar una exuberante

> (…) producción, rico comercio, ejército poderoso, solemnes y aparatosas instituciones políticas para encubrir un proletariado sometido a la explotación, (…) resulta de eso que una pequeña parte vive en un buen medio en cuanto a la inmensa mayoría se encuentra reducida a un nivel inferior, [por tanto], el brillo de aquella nación será falso para el pensador que juzga a las naciones por el fondo de justicia que pueda contener su constitución[4].

Para Lorenzo, la relación entre individuo y sociedad, al contrario de lo que ocurre en las sociedades capitalistas, sean ellas absolutistas o democráticas, debe ser una relación de correspondencia recíproca, una vez que "en toda clasificación científica, el individuo ha de tener las características esenciales de la especie, y por tanto, el hombre y el tipo de humanidad"[5]. Abordaje que para el punto de vista contemporáneo genera sorpresa, dado que su utilización se cimenta en una perspectiva científica de la realidad. Y no de cualquier tipo de ciencia, sino de las ciencias naturales.

En la lectura de Anselmo Lorenzo, el individuo contiene en sí todos los desarrollos físicos, intelectuales y morales acumulados dentro del proceso evolutivo de la especie humana. "La consecuencia lógica de este principio es que toda la agrupación humana está constituida de tal manera que entre la unidad y el conjunto exista una perfecta y justa relación; de modo que las condiciones esenciales de la vida y el desarrollo físico y moral del individuo no se han enflaquecidos en ningún instante, por la colectividad; muy por el contrario, el individuo sea como el resumen completo de la colectividad"[6]. Al utilizar ese argumento, Lorenzo se ancla en un punto de vista muy divulgado en su tiempo, en el cual el desarrollo individual está estrechamente relacionado a lo social en ámbitos biológicos e intelectuales. En este punto, la ciencia positiva se vuelve una referencia sin par, al asociar al individuo y sus características

físicas y cognitivas a aquellas que fueron desarrolladas durante el proceso evolutivo de la especie humana. En las palabras del representante más expresivo del positivismo Augusto Comte:

> (…) la evolución general del espíritu humano puede, además, ser fácilmente verificada hoy, de manera evidente, si bien indirectamente, al considerarse el desenvolvimiento de la inteligencia individual, siendo necesariamente el mismo punto de partida en la educación del individuo y en la de la especie, las diversas fases principales de la primera deben representar épocas fundamentales de la segunda[7].

Notamos, por lo tanto, que la relación de tensión entre el individuo y lo social, el colectivo, se dio de forma sensible para esos cientistas. Otro ejemplo emblemático de esta cuestión es la teoría de la recapitulación del cientista Ernest Haeckel. Al realizar sus estudios morfológicos en el área de la embriología, Haeckel puede percibir que la ontogenesia recapitulaba la filogenesia, en las palabras del autor:

> (…) en resumen, la repetición condensada de las largas series de formas por la cuales las especies, o las especies ancestrales, pasaran desde los periodos primordiales de la vida orgánica hasta los días actuales[8].

Como podemos percibir, la discusión de la relación entre individuo y sociedad era intensamente debatida dentro de la comunidad científica, y los anarquistas, militantes y cientistas, no dejaban de colocar sus argumentos y puntos de vista acerca del tema. No lo podemos afirmar de manera categórica de Anselmo Lorenzo con oportunidad de cientistas tales como Comte o Haeckel, aunque, podemos afirmar que las discusiones acerca de la ciencia debatida por Kropotkin y Reclus estaban muy presentes en el interior del movimiento anarquista, una vez que sus obras eran intensamente traducidas y leídas. Por eso, podemos decir que la sensibilidad desarrollada acerca de la tensión individuo y sociedad bajo un soslayo científico puede haber sido traída por esos anarquistas en la medida en que entendían que:

> Si otrora la ciencia se dedicaba a estudiar los grandes resultados y las grandes sumas (las integrales, diría el matemático), hoy ella se dedica, sobre todo, a estudiar los infinitamente pequeños, los individuos de que se componen esas sumas, y de las cuales se acabó por reconocer la independencia y la individualidad, al mismo tiempo que su íntima agregación[9].

Los puntos convergentes y divergentes de la perspectiva científica positivista y la apropiación militante anarquista de la ciencia no es la propuesta de ese trabajo, en tanto, podemos verificar que los anarquistas dialogaban de manera vertical con las discusiones que ocurrían al interior de la comunidad científica, donde sus interlocutores eran aquellos que estaban al frente de los debates científicos. Así mismo, Anselmo Lorenzo, a pesar de no poseer

titulaciones académicas y no estar dentro de las universidades y de la comunidad científica oficial, discutía e imprimía su propia visión sobre esas cuestiones, inclusive en la relación individuo y sociedad. Por eso, para entender la apropiación de las ciencias naturales realizada a cargo de algunos de los anarquistas, necesitamos entender también, contra cuál visión de mundo esos mismos anarquistas estaban luchando. Cuando observamos algunos de esos anarquistas reivindicar la ciencia natural, por lo tanto positiva, como manera de entender la realidad, debemos considerar que lo que buscaban con eso era negar la forma de entrever el mundo calzado en la religión. Adoptar las ciencias positivas era tanto adoptar un conocimiento alejado de toda mística posible como también adoptar una forma de conocimiento que no se pusiera de acuerdo con los poderes que constituían la sociedad capitalista –que para Lorenzo significaba adherir a la visión religiosa del mundo–, donde se vuelve especialmente sensible en una España donde la Iglesia Católica poseía tanto el poder ideológico como económico. Fuera de toda discusión política, según Anselmo Lorenzo, como ya vimos, la visión de mundo religiosa, y aquí lo generaliza para todas, hace que observemos la relación individuo y sociedad de forma equivocada, una vez que la sociedad capitalista impone sufrimientos y restricciones al individuo.

En este sentido, percibimos que la separación de la relación individuo y sociedad para Anselmo Lorenzo no es posible, pues es a través de esa relación que uno complementa al otro, o sea, es a través de las necesidades, limitaciones inherentes y naturales, que el individuo se construye y se desarrolla en la sociedad, por otro lado, "la colectividad necesita de los individuos no solamente para formar número, si no para reunir el conjunto de iniciativas, actividades e inteligencias en beneficio de las unidades y del grupo". La cuestión, para ambas partes, es esencialmente cualitativa, haciendo que individuos y sociedades se desarrollen mutuamente, inscritos dentro de temporalidades diferentes y diversas.

Hasta el mismo Anselmo Lorenzo piensa, por abstracción, realizando la separación de individuo y sociedad, dando a uno la preferencia en relación a otro. Argumenta que si el individuo fuese desligado de todo lazo social, fuese exento de toda responsabilidad colectiva que posee, quedaría también exento de todo cualquier derecho y beneficio que esa misma colectividad le concede. Siendo así, el individuo fuera de la sociedad tendría que sobrevivir según sus propias fuerzas e inteligencia, y como los seres humanos están limitados por naturaleza, luego "viviría ignorante y miserable al extremo".

Y si realizásemos la misma abstracción y alejásemos de todo nuestro análisis la importancia del individuo dentro de los procesos sociales, luego caeríamos en el error e imaginaríamos La Patria. Y contra esa perspectiva, Anselmo Lorenzo nos trae la figura de Bakunin cuando da su discurso en el Congreso

de la Paz en Berna en el año 1868:

> No soy comunista, porque el comunismo concentra y absorbe todas las potencias de la sociedad en el Estado. Muy por el contrario, deseo la abolición del Estado, la extirpación radical del principio de la autoridad y de toda tutela del Estado, que bajo el pretexto de civilizar y moralizar a los hombres los tiene hasta ahora avasallados, oprimidos, explotados y depravados[10].

Concordando con el anarquista Bakunin, Anselmo Lorenzo cree que esa abstracción trata al individuo como un número, apenas como un simple átomo que vive por y para la vida de una Totalidad, de un Todo, por consiguiente, de un Estado, de una Patria o de un Dios.

En ese sentido, tomar al individuo por la sociedad es un error así como también lo es tomar la sociedad por el individuo. De esa forma, el individuo, a pesar de todas las capacidades que posee, desde los descubrimientos más fantásticos de la ciencia, como el conocimiento exacto de la mecánica universal, hasta las más bellas producciones artísticas que vislumbra y hacen mover nuestra imaginación, es un individuo limitado. No obstante, esa limitación no es sinónimo de falta de libertad, muy por el contrario. Es justamente por el hecho de que tenemos una naturaleza limitada, en cuanto individuos, que encontramos la libertad, una vez que superamos nuestras limitaciones en la asociación con el otro. Y es de esa libre asociación que se genera la solidaridad, ella es la que une las diversidades de los individuos en una unidad intrínsecamente diversa.

Por cuenta de la libre asociación entre individuos se genera, por tanto, la solidaridad y es por ella que el "individuo se circunscribe a producir en la esfera de su propia especialidad; por ella se aprovecha las observaciones y los conocimientos de sus semejantes contemporáneos y antecesores, a través de los siglos y de las distancias; por ella se transforman los productos de sus actividades con los de todos los miembros sociales y proveen las múltiples necesidades de su existencia". Luego, la limitación del individuo lejos de ser impedimento es lo que le posibilita ser libre, esa libertad construida socialmente a través de relaciones solidarias a los largo del tiempo[11].

Así, Anselmo Lorenzo termina su texto diciendo:

> En la sociedad anarquista, perfectamente libre, que el progreso promete con promesa ineludible, que la autoridad y el privilegio se hace necesario por sus torpezas y abusos, el hombre y la mujer, con perfecta y abjurada individualidad, libre antes de todo por su propia conciencia, ilustrada por la sabiduría de siglos, adaptada a su criterio individual, sea por una higiene pública y privada sin restricción, felices por la combinación armónica de las condiciones individuales y de las instituciones sociales, en perfecto equilibrio, el natural y el racional, vivirán

una vida íntegra, desarrollando todos los órganos, todas las aptitudes, todas las capacidades y todas las pasiones[12].

La luz que nos ciega y las tinieblas que nos hacen ver

A pesar de haber sido escrito en el comienzo del siglo XX, el texto de Anselmo Lorenzo nos ofrece informaciones y reflexiones muy ricas acerca de la relación entre individuo y sociedad para los días de hoy. ¿Cuáles eran sus límites? ¿Cuáles fueron sus interpretaciones? ¿Cómo establecer una relación que no inviabilice la supresión del individuo por la sociedad, así como una manera de relacionar de forma no egoísta el individuo en el medio social? Las respuestas a que llegó son sorprendentes, pero también nos indican perspectivas extremadamente extrañas al pensar contemporáneo. Entender el "por qué" y el "cómo" ese discurso fue construido es fundamental, pero eso no sirve de justificación para que no realicemos los apuntes y afirmaciones adecuadas.

Lo primero que extraña cuando leemos el texto de Anselmo Lorenzo, es su manera de establecer la relación individuo y sociedad. Argumentando que no debemos, en nuestro análisis, privilegiar solamente al individuo o la sociedad, utiliza un aforismo extremadamente cientificista. En los días de hoy, por cuenta del rango académico se acerca de la visión positiva de la ciencia, el axioma presentado por Anselmo Lorenzo nos parece *demodé*.

Claro, después de las promesas no cumplidas por la Ciencia, donde el Progreso y la Civilización se habían comprometido en darnos más confort, más seguridad, más salud, más, más y más… la Ciencia parece ser poco creíble. Todavía, cuando Anselmo Lorenzo reivindica la ciencia como punto de vista, tenemos que tener como foco de nuestra atención la perspectiva contra la cual combatía y lo que estaba proponiendo. Como fue dicho, Lorenzo rechazaba la perspectiva religiosa por su poder ideológico y económico, también por su moral, intrínsecamente individualista. Por otro lado, cuando colocaba la perspectiva científica, más precisamente una ciencia de tipo evolutiva kropotkiniana[13], Anselmo Lorenzo buscaba hacer que el lector se fijase en la relación individuo y sociedad y no la sobre posición de uno sobre otro.

Es por esa perspectiva científica del mundo que Anselmo Lorenzo llega a la conclusión de que la separación entre individuo y sociedad podría ser imposible, y de ser realizada sólo podría ser hecha por la abstracción. Esa conclusión es muy semejante con la colocación hecha por el sociólogo Pierre Bourdieu casi 70 años después, una vez que la oposición entre individuo y sociedad es científicamente absurda[14].

Otra cosa extraña en la lectura del texto de Anselmo Lorenzo es propiamente la visión que tenía acerca del individuo. Observando en un primer momento, percibimos que la confianza que tiene en ese individuo gana contornos que le confiere una conciencia de los procesos de lo cual pasa de forma

muy exacerbada. Pues es justamente a través de esa conciencia que hombres y mujeres se irán libertando de los antiguos preconceptos y construirán el mundo nuevo. En tanto, hoy sabemos que ese ser humano plenamente consciente de sus capacidades cognitivas no existe. Hoy sabemos que el individuo es extremadamente limitado en sus análisis, primero con Copérnico, acerca de las anotaciones que hace de la Tierra como centro del universo, después con Darwin en sus análisis sobre la propia especie humana y, finalmente, con Freud cuando nos mostró que el propio individuo se desconoce a sí mismo, pues en él mismo habitan deseos y voluntades inconscientes e incontrolables. Sabemos, inclusive, que a las y los mismos anarquistas, sujetos que buscan construir un mundo nuevo, son, de la misma forma, fruto de la sociedad que procuran destruir, cargando en sí las tradiciones, contradicciones y los preconceptos de esa misma sociedad.

Entre tanto, tenemos que esforzarnos y buscar comprender cuál sería la función de los escritos de Anselmo Lorenzo. Por el hecho de que el texto hubo de ser escrito para una revista anarquista de gran circulación en el medio obrero y libre pensador, podemos suponer que el texto de Lorenzo no tenía solamente finalidades científicas. Lo que buscaba era fundamentalmente propagar la idea de que las personas, hombres o mujeres, son capaces de construir su propio futuro. Que pueden conducir los procesos sociales sin ser tutelados por el poder del Estado, de la Iglesia o de patrones. Tal confianza en los individuos servía de estímulo a las personas a prepararse a la lucha, destruyendo a la antigua sociedad y construyendo nuevas relaciones, calzadas en la libertad, igualdad y solidaridad. Tales aserciones me parece que al mismo contender en sí el peso del tiempo que carga, permanecen actuales en la medida en que ahora posee conciencia de nuestras propias limitaciones en cuanto individuo e, inclusive, sociedad. Construir un mundo diferente de este en que vivimos, pauteados por aquella libertad clavada tanto por Bakunin como por A. Lorenzo aunque es posible a sí mismo que no seamos capaces de controlar todas las variables que dimensionan las cuestiones sociales. Hoy creo que sea sólo justamente por el no control de esas variables, por la incerteza de los procesos de construcción social que la libertad en el sentido anarquista puede ser establecida, pues la construcción de una sociedad hecha por todos aquellos que deseen construirla colectivamente, de abajo para arriba, es decir, sin jerarquías, inviabiliza la idea de una sociedad sin lugar y de una idea etapista de transformación social. Lo que se coloca, en verdad, es la posibilidad de construcción de un proceso de transformación social entendiendo todas nuestras limitaciones individuales y sociales. Y que dentro de ese proceso ocurrirá la deconstrucción de aquellas tradiciones y preconceptos de la sociedad que se está destruyendo en la construcción de una nueva.

Creo que los límites de las reflexiones de Anselmo Lorenzo sobre la relación individuo y sociedad son límites que se localizan dentro de los propios límites de su tiempo. En tanto, no podemos perder de vista que las reflexiones que conseguimos tener hoy y las críticas que hacemos a los "clásicos" sólo son posibles porque esos mismos "clásicos" tuvieron la osadía y coraje de pronunciar sus reflexiones en su tiempo. Muchas veces pensamos que la visión contemporánea, ya cargada de las experiencias anteriores, excede por mucho las reflexiones que fueran hechas en el pasado. Si entendemos el sujeto contemporáneo como:

> (…) aquel que mantiene fija la mirada en su tiempo, para en él percibir no las luces, sino lo oscuro. Todos los tiempos son, para él que de ellos experimenta la contemporaneidad, obscuros. Contemporáneos, justamente, aquel que sabe ver esa oscuridad, que es capaz de escribir sumergiéndose a penas en las tinieblas del presente[15].

Cuando leemos los "clásicos" del anarquismo de manera desatenta, podemos, al principio, considerarlos ultrapasados y concedidos en quedar presos de los presupuestos y las convenciones de sus épocas. En tanto, cuando los leemos con mayor cuidado y atención notamos que esos mismos "clásicos" fueron, y continuaron siendo, contemporáneos que percibieron lo oscuro y la oscuridad de su tiempo. Al leerlos conseguimos divisar cuales fueron las luces que los cegaran, mas también conseguimos notar cuales fueron las tinieblas que iluminan la ceguera de nuestro tiempo.

> (…) Percibir en lo oscuro del presente esa luz que procura alcanzar y no puede hacerlo, eso significa ser contemporáneo. Por eso los contemporáneos son raros. Y por eso ser contemporáneo es, antes de todo, una cuestión de coraje: porque significa ser capaz apenas de mantener fijo el ojo en lo oscuro de la época, sino también de percibir en esa oscuridad una luz que, dirigida para nosotros, se distancia infinitamente de nosotros[16].



Referencias bibliográficas

Agamben, Giogrio. *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, Santa Catarina: Editora Argos, 2009.

Bakunin, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Editora Cortez, 1988.

Bourdieu, Pierre. *A Ilusão Biográfica in Razões Práticas*. Campinas-SP: Editora Papirus, 1996.

Fundación Anselmo Lorenzo. *Anselmo Lorenzo o El Proletariado Militante*. Recurso electrónico: http://fal.cnt.es/?q=node/4832.

Gouvêa, Maria Cristina Soares de. "Estudos sobre o desenvolvimento humano no século XIX: Da biologia à psicogenia" en *Cadernos de Pesquisa*, nº134, mayo/agosto 2008. (v. 38).

Kropotkin, Piotr. *Ajuda Mútua, um fator evolutivo*. São Sebastião: Editora A Senhora, 2009.

Kropotkin, Piotr. *A Anarquia, sua filosofia, seu ideal*. São Paulo: Editora Imaginário, 2001.

Lorenzo, Anselmo. *Individuo y colectividad*, Revista Blanca, nº 128, 1903.

Notas

1. En Brasil tuvimos diversas iniciativas siguiendo los supuestos pedagógicos de la Escuela Moderna. Dos experiencias que son dignas de nota son las escuelas modernas Nº 1 y Nº 2, siendo João Penteado y Adelino de Pinho los maestros de esas escuelas, respectivamente.

2. Fundación Anselmo Lorenzo. *Anselmo Lorenzo o El Proletariado Militante*. http://fal.cnt.es/?q=node/4832.

3. Anselmo Lorenzo. *Individuo y colectividad*. Revista Blanca, nº 128, 1903.

4. Ibíd.

5. Ibíd.

6. Ibíd.

7. Maria Cristina Soares de Gouvêa. "Estudos sobre o desenvolvimento humano no século XIX: Da biologia à psicogenia" en *Cadernos de Pesquisa*, v.38, nº134, mayo/agosto 2008.

8. Ibíd.

9. Piotr Kropotkin. *Ajuda Mútua, um fator evolutivo*. São Sebastião: Editora A Senhora, 2009.

10. Anselmo Lorenzo, Op. Cit.

11. Mikhail Bakunin. *Deus e o Estado*. São Paulo: Editora Cortez, 1988.

12. Anselmo Lorenzo. Op. Cit.

13. Fue el anarquista Piotr Kropotkin el que formuló la idea de Ayuda Mutua como uno de los dos factores evolutivos de las especies animales y humana. Esta aserción, constatada a través de la observación de animales de la región de Siberia y de sus estudios históricos, le hizo a Kropotkin concluir que la Ayuda Mutua, o la solidaridad, es un elemento constituyente del proceso de humanización, extendiendo tal elemento en la construcción ética y moral de algunas culturas. Según el propio Kropotkin, "(…) amor, la simpatía y el altruismo por cierto desempeñan un papel crucial en el desarrollo progresivo de nuestros sentimientos morales. Sin embargo, no es en el amor, ni en la simpatía, que la sociedad se basa. Es en la percepción –apenas lo mismo que en la práctica del instinto– de la solidaridad humana. Es el reconocimiento inconsciente de la fuerza que cada hombre obtiene de la práctica de la ayuda mutua; de la íntima dependencia que la felicidad de cada uno tiene de la felicidad de todos; y del sentido común de la justicia o de equidad que lleva al individuo a considerar los derechos de todos los otros individuos iguales a los suyos. Es sobre ese amplio y necesario cimientos que se desarrollan los sentimientos morales más elevados" (Kropotkin. Op. Cit, p. 15).

14. Pierre Bourdieu. *A Ilusão Biográfica in Razões Práticas*. Campinas-SP: Editora Papirus, 1996.

15. Giorgio Agamben. *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, Santa Catarina: Editora Argos, 2009.

16. Ibíd.

Élisée Reclus y la Historia: apuntes

Eduardo Augusto Souza Cunha

En sus relaciones con el Hombre, la Geografía no es nada más que la Historia en el espacio, así como la Historia es la Geografía en el tiempo.
– Élisée Reclus.

Durante mucho tiempo, el nombre de Élisée Reclus (1830-1905) fue conocido sólo entre los anarquistas e ignorado por los geógrafos, lo que representa una gran desproporción con el papel que Reclus tenía en esta disciplina. Su nombre prácticamente desapareció de la geografía después de su muerte, y aún hoy, en la mayoría de las veces en que se citan los principales fundadores de la Geografía Moderna, aparecen los nombres de Alexander von Humboldt (1769-1859), Karl Ritter (1779-1859), Friedrich Ratzel (1844-1904), Paul Vidal de La Blache (1845-1918), pero nada de Élisée Reclus. Una paradoja, pues Reclus, a finales del siglo XIX y primeros años del siglo XX, era mundialmente considerado por sus pares como uno de los más grandes geógrafos, los que en su mayoría defendían ideas políticas opuestas a aquellas defendidas por Reclus.

Un ejemplo de esta situación fue cuando visitó Brasil. En dicha ocasión, fue recibido por el Instituto Histórico-Geográfico Brasileño, por la Sociedad de Geografía de Río de Janeiro, por Eduardo Prado (uno de los mayores cafécultores del Oeste Paulista de la época), y después de su regreso a Europa, tenía un libro publicado en Brasil, con la revisión del Barão de Río Branco, y es invitado por la Academia Brasileña de Letras para ser miembro extranjero de la institución. En definitiva: la reputación científica de Élisée Reclus en vida era reconocida incluso por académicos, aristócratas y cafécultores, es decir, por grupos ideológicamente muy distantes de Reclus[1].

En el ámbito académico de la Geografía, Reclus sólo vuelve a ser descubierto en el último cuarto del siglo XX, sobre todo a partir de la investigación

de Béatrice Giblin e Yves Lacoste. Estos investigadores franceses dedicaron en 1981 un número completo de la revista *Hérodote* sólo a Reclus, inclinándose sobre la base de su pensamiento y de las razones de su escamoteo por la geografía institucional. Desde entonces, numerosos estudios se han ocupado de la contribución de Élisée Reclus a la geografía. En Brasil, el interés por Élisée Reclus ha aumentado en los últimos años. Prueba de este interés es el creciente número de libros publicados de su autoría o sobre su pensamiento sobre, además de un coloquio universitario dedicado a su vida y obra realizado en 2011[2].

Sin embargo, estos estudios recientes abordan escasamente la relación del pensamiento de Reclus con otras áreas de las Ciencias Humanas, como la antropología y la historia. En estas áreas los estudios de Élisée Reclus pueden ser relevantes para incitar debates teóricos y metodológicos. En relación a la antropología, especialmente en *La Nueva Geografía Universal*[3] y *El Hombre y la Tierra*[4], el autor presenta los estudios sobre los pueblos no europeos, tratando de entenderlos no como seres inferiores sino diferentes, dotados de especificidad cultural. Vale recordar que su hermano Élie Reclus (1827-1904), compañero frecuente de investigaciones y de acción política, se inclinó en esos estudios con mayor profundidad[5].

Sin embargo, las posibles contribuciones de los hermanos Reclus para la Antropología no serán tratadas en este trabajo. Lo que pretendemos, en este estudio, es abordar la contribución del pensamiento de Élisée Reclus al estudio de la historia. Como veremos, a pesar de no ser el centro de sus atenciones, para el autor la historia era esencial para la comprensión de la geografía. Por lo tanto, Reclus se dedicó a reflexionar sobre la dinámica de la historia y cómo el pasado actuó sobre el presente.

En primer lugar, haremos un bosquejo biográfico de Élisée Reclus, comprendiendo al individuo en su tiempo para comprender mejor sus ideales. A continuación, vamos a discutir las bases de su pensamiento geográfico y cómo éste se relaciona con su concepción de la historia. No es la intención de este estudio establecer una "teoría" o un "método" Reclusiano de la historia, sino más bien levantar algunos elementos para iniciar un debate sobre la relación entre anarquismo y ciencia, particularmente en el área de la ciencia histórica.

Élisée Reclus, anarquista y científico

Emilio Costa, militante anarquista portugués, al escribir sobre Élisée Reclus en razón del centenario de su nacimiento ha señalado que "los 75 años de su vida transcurren entre dos fechas importantes en la historia de la evolución social y política de Europa. Nacen en 1830, pocos meses antes de la Revolución de Julio, que destronó a Carlos X (...). Muere en 1905, el año de la primera revolución rusa"[6]. Estas fechas muestran el contexto de intensa agi-

tación política en el cual Reclus no sólo fue testigo, sino además participó activamente.

Reclus, de infancia protestante, aún joven se interesaba por los estudios científicos, sobre todo a partir del momento en que asiste a las clases de Karl Ritter en Berlín. Prontamente, esta curiosidad entró en conflicto con su formación para el sacerdocio y Reclus opta por el primer camino. Lo que contribuye a su cuestionamiento de los preceptos teológicos es también el contexto político de 1848, muy impactante para Élisée y también para su hermano Élie Reclus, marcando el comienzo de la vida política activa de ambos[7].

En 1851, después del golpe de Estado de Luis Napoleón, se proclamó emperador Napoleón III, los hermanos Reclus estaban en Orthez y se organizaban para evitar el apoyo local del golpe, sin éxito. Ante el temor de sufrir represalias por parte del gobierno recién constituido, Élisée se trasladó a Irlanda. Con este viaje, se inicia una jornada de seis años, en la cual Reclus viaja a Irlanda, Estados Unidos y Nueva Granada (actual Colombia). La pluralidad de experiencias que ofrece ese tipo de viajes marca profundamente su visión del mundo, tornándose cada vez más crítica y politizada, para hacer contacto con la miseria irlandesa causada por el dominio inglés y el esclavismo del Mississippi, por ejemplo. Otra consecuencia será el despertar de su interés por la Geografía.

Cuando regresó a Francia en 1857, vive de su escritura, sobre todo por sus escritos acerca de los países visitados. Se dedicará a los estudios geográficos y, con el tiempo, logra destacarse en esta área, ganando más público y siendo reconocido como escritor y geógrafo. Escribe para prestigiosas revistas de su época, como *Revue des Deux Mondes* y la *Revue politique et littéraire* e ingresa a la Sociedad Geográfica de París en 1862. Siete años más tarde, publica su primera gran obra geográfica: *La Terre – descriptión des phénomènes de la vie du globe*. Al mismo tiempo en que se dedica a la investigación geográfica, Élisée Reclus, junto a su hermano Élie, dedicarán sus energías a la acción política. En 1864 conocen a Mikhail Bakunin, que en ese momento empezaba a formar una sociedad secreta para reunir a los socialistas revolucionarios de toda Europa. Al año siguiente, los hermanos Reclus entran a esta organización, llamada de la Fraternidad Internacional. En 1867, Élie y Élisée participan en la fundación de la Liga por la Paz y la Libertad, organización pacifista que reúne a los republicanos, liberales y socialistas moderados y revolucionarios, agrupando nombres famosos como Stuart Mill, Victor Hugo, Giuseppe Garibaldi, Louis Blanc, Mikhail Bakunin , además de los hermanos Reclus.

Sin embargo, esta organización es vista por los miembros de la Fraternidad como esencialmente burguesa. El último intento de los hermanos Reclus, Bakunin y compañía, fue presentar una tesis claramente socialista revolucionaria –argumentando, entre otras cosas, el federalismo radical y el combate a to-

das las religiones– en el segundo Congreso, celebrado en 1868 en la ciudad de Berna. Como ellos mismos esperaban, la tesis fue rechazada, restándose del grupo y saliendo de la Liga. En seguida, fundan otra organización, la Alianza de la Democracia Socialista (ADS), junto con Albert Richard, Aristide Rey, Victor Jaclard, entre otros. Con objetivos semejantes a la Fraternidad, la organización hace una solicitud de afiliación a la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT). Sin embargo, el Consejo General no acepta, alegando que los estatutos de la organización no permiten la existencia de cualquier otro grupo en el seno de AIT. Por lo tanto, para entrar en la AIT, la ADS se extingue y todas sus células y estructura se transfieren a la AIT.

Dentro de la AIT, los hermanos Reclus, junto con los demás miembros de la ADS, participan activamente de la corriente colectivista. En oposición al comunismo (especialmente extendida entre secciones alemanas e inglesas), que tenía como figuras más prominentes de Karl Marx y Friedrich Engels, y que defendía el centralismo organizativo (siendo el Consejo General el órgano que ocuparía, a juicio de éstos, el papel central), el colectivismo se desarrolla entre las secciones francesas, belgas, suizas, italianos y, después de 1868, españolas. El colectivismo defendía que la función de la AIT era contribuir a la organización de la clase obrera para la lucha económica y para que ella se autocapacite para gestionar los medios de producción sin la necesidad de patrones. Por el contrario, los comunistas apoyaron la organización de la clase obrera para la lucha política, con la AIT teniendo el papel de organizadora del proletariado en partidos políticos nacionales, para que así conquistasen el poder político[8].

En 1871, con el estallido de la Comuna de París, Élie y Élisée tomarán parte activa en este proceso. Con el aplastamiento de la Comuna, Élisée es arrestado y la sanción imputada es el exilio en la colonia penal de Nueva Caledonia. Para movilizar a los compañeros militantes, que tenían el apoyo de distinguidos científicos de la época (lo que demuestra la relevancia de Reclus en los círculos científicos), su sentencia es conmutada a diez años de exilio. Así, en 1872, Élisée Reclus se traslada a Suiza. En este momento, los tiempos son diferentes. A lo largo de la Europa post Comuna de París (siendo Suiza una de las pocas excepciones), el movimiento obrero es duramente reprimido. Los militantes colectivistas son expulsados de la AIT y el Consejo General de la Organización se traslada a Nueva York, motivado más por intereses sectarios que organizativos. Los militantes expulsados, reunidos en un congreso en el valle del Jura suizo, fundan otra Internacional, declaradamente federalista.

Simultáneamente a esos movimientos políticos, Élisée Reclus continúa su actividad científica. El proceso sufrido como consecuencia de su participación en la Comuna de París no destruye su reputación como geógrafo, a pesar de colocarlo bajo cierta desconfianza. Tanto es así que en el mismo año que

se traslada a Suiza, la Editorial Hachette –una de las mayores empresas del capitalismo editorial de la época– cierra contrato con Reclus para un trabajo ambicioso: un estudio de la geografía de toda la Tierra. Sin embargo, Hachette hace hincapié que está contratando un geógrafo y no un anarquista. Prevista para ser publicada en diez volúmenes, la *Nueva Geografía Universal* se edita finalmente en diecinueve volúmenes.

Para esta obra, Reclus viaja a diferentes países del mundo y establece vínculos con investigadores de todas las regiones[9]. En sus viajes, aprovecha la oportunidad para estrechar los vínculos con varios militantes, siendo la figura central en la difusión del anarquismo en diferentes países e, incluso, el elemento aglutinador para el establecimiento de un movimiento anarquista en algunos lugares[10]. En el curso de la producción de la *Nueva Geografía Universal*, Élisée Reclus forma una red de colaboradores más cercanos, quienes, a pesar de no firmar el trabajo, participan intensamente en él. Esta red, en particular, es considerada como una parte clave de la formación del incipiente movimiento anarquista[11]. Después de la terminación de esta obra, Reclus comienza los trabajos para otra obra: *El Hombre y la Tierra*. Publicada en seis volúmenes, en este trabajo, Reclus propone estudiar la interacción entre la Sociedad y la Naturaleza a través del tiempo, desde los albores de la humanidad hasta la actualidad. *El Hombre y la Tierra*, se publica de forma independiente y, por lo tanto, Reclus no sufrió ningún tipo de censura o restricción en la escritura del texto. Cuando nos fijamos en el desarrollo de la humanidad, podemos encontrar gran parte de la concepción de la historia de Reclus en esta obra. Por lo tanto, a partir de estos datos biográficos, observamos el papel central de Élisée Reclus en la política y la ciencia en la Europa de su tiempo. Sin embargo, vale la pena señalar que para Reclus esas dos instancias no estaban separadas. El trabajo científico y la práctica política, para él, tenían un vínculo estrecho. Así, no se puede entender su forma de pensar sin analizar su vida y viceversa.

La Geografía social y las bases de la concepción de la historia de Élisée Reclus

El período en que Reclus produjo su obra científica es generalmente descrito en la historia de la geografía como un choque entre dos visiones: por un lado, el determinismo y, por otro lado, el posibilismo. Sin embargo, Élisée Reclus escapa a esta dicotomía, construyendo su propia teoría geográfica, llamada por él *geografía social*. En su teoría, el autor parte del presupuesto de la complejidad. Para Élisée Reclus no es posible identificar un único factor que determina el espacio, ni analizarlos por separado, ya que el espacio es el resultado de las interacciones y de los choques de los diversos elementos que lo forman. Según el autor:

> El medio es infinitamente complejo y el hombre, por consiguiente, que se encuentra solicitado por millares de fuerzas diversas, que se mueven

> en todos los sentidos uniéndose unas a otras, algunas directamente, otras según ángulos más o menos oblicuos, u oponiéndose unas a las acciones de otras, recíprocamente[12].

A partir de la complejidad, Élisée Reclus comprende que el espacio puede ser dividido en dos niveles. El medio-espacio, formado por la relación entre las acciones humanas (sus conformaciones sociales, políticas, económicas y culturales) y las fuerzas de la naturaleza (desde el clima hasta las corrientes magnéticas, pasando por la conformación del suelo y la hidrografía, sin olvidar incluso los flujos de energía solar). De esta reflexión sobre el medio-espacio, cabe destacar la conexión hecha por Reclus entre naturaleza y sociedad y, en consecuencia, Reclus no ve la división entre "Geografía Física" y "Geografía Humana" (división adoptada con frecuencia por muchos geógrafos); por el contrario, su geografía social tiene como base la relación entre las dos esferas.

Al lado del medio-espacio, Reclus señala la necesidad de pensarse en el medio-tiempo. Para el autor, el espacio es el resultado de una evolución histórica de distintos procesos y, de este modo, la comprensión del funcionamiento del espacio en el presente pasa por entender cómo fue formado en el transcurso del pasado. Reclus dice:

> La migración, los cruzamientos, los barrios, el vaivén del comercio, las revoluciones políticas, las transformaciones de la familia, de la propiedad, de las religiones y de la moral, el aumento o la disminución en el saber son las fuerzas que modifican el ambiente y, al mismo, influencian sobre la parte de la humanidad sumida en ese nuevo medio. Sin embargo, nada se pierde: las antiguas causas, aunque atenuadas, siguen actuando de manera secundaria y el observador puede encontrarlas en las corrientes ocultas del movimiento contemporáneo, de la misma forma en que el agua, desaparecida del lecho primitivo de la superficie, vuelve a su vez a ser encontrada en las galerías de las cavernas profundas[13].

De esa forma, a pesar de que la historia "actúa de un modo secundario", ella posibilita la comprensión del espacio, entendido por Reclus como una trama formada por diversos procesos históricos de diferentes temporalidades. Por otro lado, la historia para Reclus obedece a los mismos presupuestos teóricos de su *geografía social*. Así, el autor establece el vínculo entre la historia y la geografía, presente en todos sus escritos, pero con mayor énfasis en *El Hombre y la Tierra*.

En el prólogo de este libro, el autor señala que en la pluralidad de fuerzas que forman el espacio y el tiempo existen tres elementos constantes. El primero es el desarrollo de todas las sociedades humanas –excepto aquellas que permanecerán en un estado de "naturismo primitivo", utilizando el término empleado por el propio autor– de los diferentes grupos en las condiciones

sociales y económicas desiguales, con el acaparamiento de la riqueza social por una minoría basándose en la explotación y la dominación de la mayoría de la sociedad. A estos grupos se les da el nombre de *clase* o *casta*, en función del fenómeno.

El segundo elemento se repite, consecuencia del primero, y es la búsqueda de restablecer el equilibrio social roto, principal responsable de la creación de las oscilaciones sociales. Mientras que la minoría dominante y explotadora procura mantener su posición, la mayoría dominada y explotada busca libertarse. De esta tensión se producen "las guerras civiles, complicadas con guerras en el extranjero, masacres y destrucciones en un enredo continuo, finalizando de manera diferente, de acuerdo al poder de los elementos en la lucha"[14]. Por lo tanto, la *lucha de clases* le da movimiento a diversas fuerzas, y el choque y la interacción entre ellas condicionan el proceso histórico, pudiendo terminar de diferentes maneras. Puede surgir un contexto de mayor opresión o la mayor libertad, dependiendo de a qué lado la suma de las fuerzas en juego se inclinará. Además, esta declaración es un ejemplo del rechazo de Reclus a un devenir determinado, cuando afirma que la *lucha de clases* tiene un "final diferente", dependiendo del "pulso respectivo de los elementos en su lucha", de esa forma, rechazando también una historia teleológica.

El tercer factor presente en cualquier proceso histórico y geográfico es la acción individual. Como dice Reclus, "el equilibrio de las sociedades sólo es inestable debido a la dificultad impuesta a los individuos en franca expansión" y, para el autor, todo fenómeno, ya sea histórico o geográfico, tiene como impulso a los individuos, que a través de su acción y movimiento para dar tiempo y espacio, concluye: "es del hombre que nace una voluntad creadora que construye y reconstruye el mundo"[15]. En este punto, Reclus es criticado por algunos comentaristas, que señalan una falta de coherencia en la conciliación de lucha clases y la acción individual como supuestos teóricos[16]. Pero esta crítica ignora la matriz particular bajo la cual interpreta Reclus relación entre individuo-colectivo, compartido por los autores anarquistas de su tiempo. Por estos, individuos y colectivo no son contradictorios, sino complementarios. El individuo sólo se forma en contacto con los demás, con sus semejantes, es decir, en el colectivo; y a nivel colectivo tiene como su base el individuo. Individuo y el colectivo se mezclan inseparablemente[17]. Por lo tanto, para una mejor comprensión del pensamiento de Reclus, creemos que es esencial buscar los diálogos intelectuales del autor, que influyeron directamente en su obra. A esta relación entre individuo y sociedad, el autor la asocia a otra existente entre dos términos, lo local y lo global. Según Reclus, su tiempo se caracteriza por ser un período particular, ya que se trata del primer momento en el que todos los procesos locales de la humanidad se pueden interrelacionar, mezclándose en procesos más amplios. El autor afirma:

> Desde el origen de los tiempos, no han dejado de crecer en amplitud las oscilaciones y los mil ritmos locales que se han fusionado poco a poco en un ritmo más amplio: las pequeñas alteraciones de la vida de las ciudades, sucediendo las oscilaciones más generales de las naciones, después del gran equilibrio mundial, haciendo vibrar toda la Tierra y de sus pueblos en un mismo movimiento. Y, al mismo tiempo que las vueltas aumentan su amplitud, otra palpitación se cumple en sentido inverso, tomando a cada individuo por centro y ordenando más armónicamente su vida con los círculos más amplios de las ciudades, de las naciones y del mundo[18].

En pocas palabras, Reclus resume los tres factores que condicionan los procesos históricos y geográficos: "La 'lucha de clases', la búsqueda del equilibrio y la decisión soberana del individuo, son los tres órdenes de hechos que nos revela el estudio de la *geografía social*, y que, en el caos de las cosas, se muestran bastante constantes para que se les pueda dar el nombre de 'leyes'"[19].

Sin embargo, estos factores, así como las relaciones entre medio-espacio y medio-tiempo, no deben ser analizados de una manera mecánica, pues como dice Reclus:

> (...) todas esas fuerzas varían de lugar en lugar, de tiempo en tiempo: fue en vano que los geógrafos trataran de clasificar, en un orden final, la serie de los elementos del medio que influyen en el desarrollo de un pueblo; los múltiples fenómenos, entretejidos imposibilita enumerarlos en un orden metódico[20].

La complejidad y sus "leyes" se desarrollan, de acuerdo con Reclus, bajo el binomio de la evolución y la revolución. Inspirado por el darwinismo, Reclus sostiene que la Tierra y el Hombre están integrados en la dinámica de la evolución, esto es, en continuo cambio, que representa "el movimiento infinito de todo lo que existe, la transformación incesante del Universo y de todas sus partes desde las fuentes eternas y durante el infinito del tiempo"[21]. Sin embargo, en algunos momentos de su curso, "por mínimas que sean", la evolución cede lugar a la revolución, interpretada como una aceleración del ritmo de los procesos históricos y geográficos, que mueven y reorganizan las fuerzas en cuestión. "Cuando las antiguas estructuras, las formas muy limitadas del organismo, se vuelven insuficientes, la vida se mueve para tener lugar una nueva formación. Ocurre una revolución"[22].

Por el contrario, muchos de sus colegas científicos, que oponían un término a otro, afirmando que "la naturaleza no da saltos", para Élisée Reclus "la evolución y revolución son dos actos sucesivos de un mismo fenómeno, la evolución precede a la revolución, y esta precede a una nueva evolución, la madre de revoluciones futuras"[23]. El autor relacionaba estos términos tanto en el plano epistemológico –al analizar, por ejemplo, la erupción de un

volcán, fruto de una largo proceso geológico como del movimiento repentino de magma"[24]– como en el plano político –analizando la dinámica de la revolución social, resultante de la suma entre una evolución a larga duración de las ideas y de las prácticas subversivas y la explosión de las revueltas e insurrecciones populares. En resumen, podemos observar que Reclus se apropia del evolucionismo, corriente científica en boga en su tiempo, pero resignificándolo, para no verlo como un proceso acumulativo, creciendo en la no linealidad (a partir de su noción de revolución) dentro de la Evolución.

Su originalidad también se demuestra al no interpretar la evolución como un desarrollo cualitativo. La evolución como un movimiento dinámico –así como la revolución– no son intrínsecamente positivo o negativo. Tanto una como otra puede resultar en progreso o retroceso, que forman otra polaridad llave en el pensamiento reclusiano. Es el choque y la interacción de los diversos elementos en acción que forman un cuadro de progreso –caracterizado por el grado de libertad individual y de igualdad social, condicionado por las personas que trabajan para el colectivo, que disfrutan los frutos de este trabajo y participan de la decisión de los rumbos de la sociedad– o de regresión –formado por el grado de desigualdad social, económica y política, y de dominación y explotación de un grupo social tiene sobre el resto de la sociedad. De este modo, Reclus dice, "la humanidad se forma y se alterna, con sus alternancias de progresos, retrocesos y estados mixtos, cada una de las cuales contribuye de manera diferente al modelo, para constituir y reconstituir la raza humana"[25].

Es necesario hacer tres consideraciones. En primer lugar, los "progresos, retrocesos, estados mixtos" son vistos por Reclus como situaciones complejas, en las que los periodos de progreso también contienen elementos de retroceso, y viceversa, y lo que los caracteriza es el equilibrio de los elementos para pender el uno del otro. Así, a partir de un período de progreso y de retroceso puede surgir un contexto opuesto, todo va dependiendo del equilibrio de las fuerzas existente.

La segunda consideración es que Reclus, así como hace que su idea de *evolución*, se apropia del concepto de *progreso*, muy difundido en su tiempo, y lo resignifica. Para el autor, el progreso no es un dato natural ya determinado, como muchos autores de su pensamiento pensaban, sino más bien una construcción social en el espacio y en el tiempo dependiente de la acción de los individuos.

Por último, las "alternativas de progreso, los reveses y los estados mixtos" no son vistas por Reclus ni como un proceso lineal ni como una concepción cíclica de la historia. Esta última idea fue defendida por el filósofo Giambattista Vico, a la cual Élisée Reclus hace referencia al tratar su idea de progreso y retroceso, pero que critica cuando Vico aboga por un ciclo de la Historia:

> (...) es evidente que no se puede hacer referencia a ningún período en la historia que se reprodujo de la misma manera que otro: las condiciones geográficas, económicas, políticas y sociales pueden demostrar algunas similitudes notables, pero el conjunto de la situación también presenta diferencias esenciales, proveniente de las acciones y reacciones que se producen hasta el infinito en el inmenso organismo de la Humanidad[26].

De ese modo, en oposición a un simple vaivén de un ciclo hipotético de la historia, Reclus propone que el curso de la historia sigue una "espiral", con pequeñas formas geométricas, pues los progresos aumentan la curva, haciendo a la humanidad dar mayores avances y distanciándose de los periodos anteriores, y los retrocesos disminuyen la curva, frenando el progreso y manteniendo a la humanidad futura en su pasado. En resumen, podemos decir que la concepción de la historia presente en este pensamiento reclusiano se basa en la complejidad y sus "leyes", y gira en torno a las siguientes binomios: Naturaleza y Sociedad, medio-espacio y medio-tiempo (Geografía e Historia); Individuo y Colectivo; Evolución y Revolución; Progreso y Retroceso. Creemos que estos binomios se pueden caracterizar como pares dialécticos, sin embargo, el pensamiento dialéctico de Reclus es peculiar en comparación con otros autores del siglo XIX, destacando aún más la originalidad de Élisée Reclus en su tiempo. Como ha indicado Philippe Pelletier:

> La dialéctica reclusiana difiere de la dialéctica clásica de los contrarios, opuestos y excluyentes, y de la dialéctica hegeliana-marxista en la que los dos términos opuestos se resuelven en la síntesis. Ella coloca los términos contradictorios simultáneamente en oposición y en combinación; por ejemplo: la autoridad y la libertad, la igualdad y la libertad. Forma pares de tensión y de composición, antinomias, sin síntesis evolutiva en balance (Proudhon) o en equilibrio inestable. Esta dialéctica está muy cerca de la concepción desarrollada por el mundo con el famoso binomio con el yin y el yang[27].

Eliseo Reclus y la escritura de la historia

Reclus también reflexionó sobre la escritura de la historia. A pesar de ser páginas breves dedicadas al tema en *El Hombre y la Tierra*, el autor propone pensar en las diversas nociones de la historia que se han desarrollado con el tiempo. Afirma que "cada fase de la sociedad corresponde a una concepción particular de la historia", ejemplificando a través de la teocracia, con sus historiadores que explican todo a la luz de la intervención divina; de la monarquía, que tiene sus escritores para narrar la historia desde el punto de vista del soberano, con su poder legítimo sobre la "humanidad súbdita"; y, por último, la burguesía, con sus "intérpretes especiales que ven a través de los ojos, oyen a través de los oídos, piensan de acuerdo a los intereses y los prejuicios de sus amos". Así concluye Reclus: "por último, cada nación, cada ciudad, cada pe-

queño clan civilizado, cada institución está representada en la historia por una imagen concebida de acuerdo a su propio punto de vista, colocando atrás de sí a todo el resto del mundo"[28].

Sin embargo, para el autor, no basta con apuntar la parcialidad de los historiadores y de los intereses que rigen su escritura. La historia escrita por ellos quedó y crió raíces en las mentes de las personas. El autor añade:

> Para no hablar de los relatos bíblicos, reconocidos por todos como mitos, pero aún contadas en las escuelas de la misma manera que los hechos reales, ¿no será verdad que la enseñanza de la historia ha conservado su carácter autoritario y despótico? Los personajes dominantes, ante los cuales se hace desfilar a los siglos, son los hombres funestos que levantaron el odio entre los pueblos y buscaron su gloria en el choque y desintegración de los ejércitos[29].

Una historia en la que los héroes siguen siendo los Alejandros, los Césares y Napoleones es reflejo de un proyecto político de la clase dominante. Por lo tanto, para los historiadores comprometidos en un proyecto de transformación radical de la sociedad, no sólo basta con denunciar esta visión de la historia, sino también es necesario superarlo con otro proyecto de la escritura de la historia. Reclus dice: "la tarea por excelencia de los escritores que asumen un punto de vista verdaderamente humano, por encima de todos los odios de razas, de naciones y partidos" y es escribir una Historia que no se aferra a un solo pueblo,

> (...) no se apega a un único pueblo, (…) ni a una única clase, como la mayoría de las obras colocadas hasta hoy en las manos de los niños y de jóvenes. Al estudiar toda la humanidad en su masa profunda, comparando el desarrollo sucesivo, paralelo o entrecruzado el pueblo, con sus mitos, sus intereses, sus pasiones, se rehizo el mundo con miras al bien de todos[30].

Reclus, tomando por base nuevamente a Vico, afirma que la historia tenía tres fases: Dioses, Héroes y Hombres. A pesar de los lamentos de algunos reaccionarios, se instauró la era de los Hombres. El proyecto de escribir la historia defendida por él, es parte de esta fase y es parte del proyecto que soterrará los resquicios dejados por las fases anteriores, que anuncia la llegada de un nuevo tiempo. En resumen, el proyecto reclusiano de escritura de la historia –sobre la base de la iconoclastia (una Historia sin Héroes) y una perspectiva descentralizada, sin apartarse del punto de vista de un pueblo, una nación o incluso hasta de una clase, para así abarcar toda la humanidad– está ligada a un proyecto más amplio, que es la renovación de la sociedad.

Podemos cuestionar el exagerado optimismo del autor, vemos la "era de los Dioses y de los Héroes" como etapas ya pasadas, sin embargo, creemos que vale la pena destacar la atención de Reclus respecto a la relación entre

la escritura de la historia y la ideología de las clases dominantes. Toda clase dominante es una ideología que legitima su posición en el cuerpo social, y dentro de esa ideología está la creación de una narrativa histórica. Al poner de relieve esta relación, Reclus parece adelantar la famosa frase de George Orwell: "quien controla el presente, controla el pasado"[31]. Lo contrario también es cierto: si queremos construir un contra-proyecto de sociedad, es necesario una contra-historia, que se oponga frontalmente a los valores de la historia hegemónica y, que a través de su escritura, porte el germen de la nueva sociedad que se quiere construir.

Por lo tanto, Élisée Reclus, al reflexionar sobre la escritura de la historia, apunta a ello entre la ciencia y la política, tanto en el lado de los conservadores como en el de los revolucionarios. Esta reflexión hace parte de una crítica más amplia del autor, que elimina el carácter de neutralidad de la ciencia, marcando que el trabajo científico se relaciona con los intereses políticos y se implica en consecuencias éticas y sociales[32]. De este modo, Reclus establece la conexión entre el conocimiento y el poder y, en este punto, su vida puede ser considerada como un propio ejemplo de su pensamiento.



Referencias bibliográficas

Ahagon, Vitor. "Anselmo Lorenzo e a tensão indivíduo e sociedade: Uma perspectiva anarquista". Trabajo presentado el Colóquio Internacional Ciência e Anarquismo, São Paulo, 11 a 14 de noviembre de 2013. Disponible en el presente número de *Erosión*.

Andrade, Manuel Correia de (org.). *Élisée Reclus.* Coleção Grandes Cientistas Sociais, volume 49. São Paulo: Editora Ática, 1985.

Bakunine, Mikhail. *O conceito de liberdade*. Porto: Edições Rés, 1975.

Coelho, Plinio Augusto (org. e trad.). *Élisée Reclus e a geografia das liberdades*. São Paulo: Editora Imaginário, 2011.

Duarte, Regina Horta. "Natureza e sociedade, evolução e revolução: a geografia libertária de Élisée Reclus", in: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n° 51, 2006, p. 11-24.

Ferretti, Federico. "Evolução e Revolução: os geógrafos anarquistas entre a ciência e a militancia". Trabajo presentado el Colóquio Internacional Ciência e Anarquismo, São Paulo, 11 a 14 de noviembre de 2013. Disponible en el presente número de *Erosión*.

Kropotkin, Piotr et al. *Élisée Reclus: Retratos de um anarquista*. São Paulo : Biblioteca Terra Livre / Santo André: Edições Negras Tormentas, 2011.

Miyahiro, Marcelo. "A viagem científica de Élisée Reclus ao Rio de Janeiro da Primeira República". Trabajo presentado en el II Encontro Nacional de História do Pensamento Geográfico, 09 a 12 de Noviembre de 2009. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Palacios, David Alejandro Ramirez. "Élisée Reclus e a geografia da Colômbia: cartografia de uma interseção". Disertación de maestrado defendida en la FFLCH- USP en 22/09/2010. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

Reclus, Elias. *Los Primitivos*. Buenos Aires: Editorial Semca, 1946.

Reclus, Élisée. "La Sicile et l'éruption de l'Etna em 1865: récit de Voyage". In: *Le tour du monde*, nº 388. Paris: Librarie Hachette, 1866.

Reclus, Élisée. *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*. São Paulo: Editora Imaginário, 2002.

Reclus, Élisée. *Da ação humana na geografia física / Geografia Comparada no Espaço e no Tempo*. São Paulo: Editora Imaginário, 2009.

Reclus, Élisée. *As repúblicas da América do Sul. Suas guerras e seu projeto de federação*. São Paulo: Editora Imaginário, 2011.

Reclus, Eliseo. *El hombre y la tierra*. Tomo I. Barcelona: Casa Editorial Maucci, s/d.

Samis, Alexandre. *Negras Tormentas: o federalismo e o internacionalismo na Comuna de Paris*. São Paulo: Hedra, 2011.

Vieira, J. M. G. *A evolução anarquista em Portugal*. Lisboa: Seara Nova, 1975.

Notas

1. Ver Marcelo Miyahiro. "A viagem científica de Élisée Reclus ao Rio de Janeiro da Primeira República". Trabajo presentado en el II Encontro Nacional de História do Pensamento Geográfico, 09 a 12 de Noviembre de 2009. São Paulo : Universidad de São Paulo.

2. A partir de una rápida revisión para este trabajo, encontramos apenas cuatro ediciones publicadas en Brasil respecto a Élisée Reclus o de su autoría, entre 1900 y 2002: *Estados Unidos do Brazil: geographia, ethnographia, estatística*, publicado por la Editora H. Garnier, de Rio de Janeiro en 1900; *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*, traducido y publicado por Neno Vasco, militante anarquista portugués en 1904; *Élisée Reclus*, el volumen 49 de la Coleção Grandes Cientistas Sociais, publicado por la Editora Ática en 1985, reunión de textos de Élisée Reclus seleccionados y organizados por Manuel Correia de Andrade y una nueva edición de *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*, publicado por la Editora Imaginário en 2002. El contraste queda en evidencia al comparar la producción editorial de los últimos cinco años, cuando fueron publicados 15 títulos de o sobre Reclus. Fueron publicados 13 libros con textos de Élisée Reclus, siendo 11 por la

Editora Imaginário. En 2009, *Renovação de uma cidade/Repartição dos homens*; *Da ação humana na geografia física/Geografia comparada no tempo e no espaço*. En 2010, *Do sentimento da natureza nas sociedades modernas*; *As repúblicas da América do Sul. Suas guerras e seu projeto de federação*; *O Homem e a Terra - A cultura e a propriedade*; *O Homem e a Terra - O Estado Moderno*; *O Homem e a Terra – A Educação*. En 2011, *O Homem e a Terra - A indústria e o comercio*; *O Homem e a Terra – Internacionais*; *O Homem e a Terra – Progresso*; *O Brasil e a colonização*), uno por la Biblioteca Terra Livre *(Escritos sobre educação e geografia*) y uno por la Editora Hedra (*A anarquia pela educação*). Sobre Reclus, un libro fue publicado por la Editora Imaginário (*Élisée Reclus e a geografia das liberdades*, en 2011) y otro publicado en co-edición por la Biblioteca Terra Livre y la Editora Negras Tormentas (*Élisée Reclus: retratos de um anarquista*, también en 2011). El evento citado se trata *del Coloquio Internacional Élisée Reclus y la Geografía del Nuevo Mundo*. Es posible conocer las memorias del evento en este el sitio web del Coloquio: http://Reclusmundusnovus.wordpress.com/memorias/

3. *Nouvelle Géographie Universelle*, publicado entre 1876 y 1894.

4. *L'Homme et la Terre*, publicado entre 1905 y 1908.

5. Ver: Elías Reclus. *Los Primitivos*. Buenos Aires : Editorial Semca, 1946.

6. Emílio Costa & Élisée Reclus. En: Piotr Kropotkin et al. *Élisée Reclus: Retratos de um anarquista*. São Paulo : Biblioteca Terra Livre / Santo André: Edições Negras Tormentas, 2011. Pág. 34.

7. Los datos biográficos de Élisée Reclus aquí presentados fueron extraídos de: Manuel Correia de Andrade. "Introdução". En: ______ (org.). *Élisée Reclus*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, volume 49. São Paulo: Editora Ática, 1985. Cuando existan otras fuentes sobre la biografía de Reclus en el transcurso del texto, las respectivas referencias serán citadas.

8. Sobre el colectivismo dentro de la Asociación Internacional de los Trabajadores y su influencia en la Comuna de Paris, ver: Alexandre Samis. *Negras Tormentas: o federalismo e o internacionalismo na Comuna de Paris*. São Paulo : Hedra, 2011.

9. En el caso de Élisée Reclus y su relación con otros investigadores de la geografía de Colombia en la producción de Nueva Geografía Universal, consulte: David Alejandro Ramírez Palacios. *Élisée Reclus e a geografia da Colômbia: cartografia de uma interseção*. Tesis defendida en la USP-FFLCH en 22/09/2010: Universidad de São Paulo, 2010.

10. Por ejemplo, el caso de Portugal. Ver: J. M. G. Vieira. *A evolução anarquista em Portugal*. Lisboa : Seara Nova, 1975. Págs. 27-33.

11. Ver: Federico Ferretti. "Evolução e Revolução: os geógrafos anarquistas entre a ciência e a militancia". Trabajo presentado en el Coloquio Internacional de Ciencia y Anarquismo, São Paulo, 11 a 14 de Noviembre de 2013. Disponible en el presente número de *Erosión*.

12. Eliseo Reclus. *El Hombre y la Tierra*. Barcelon a: Casa Editorial Maucci, s/d. Tomo I. Pág. 106

13. Idem. Pág. 108.

14. Ibíd. Pág. III.

15. Ibíd. Págs. III - IV.

16. Ver: Manuel Correia de Andrade. "Introdução", en: *Élisée Reclus*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, volumen 49. São Paulo: Editora Ática, 1985. Andrade. Págs. 7-36.

17. Como corolario de ese pensamiento, la libertad de cada uno no termina cuando se inicia la del otro, sino al contrario: la libertad colectiva sólo acontecerá cuando fuese garantizada la plena libertad individual y viceversa. Como dice Bakunin: "Sólo seré verdaderamente libre cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, fuesen igualmente libres (...) Mi libertad personal, así confirmada por la libertad de todos, se extiende hasta el infinito". Mikhail Bakunine. *O conceito de liberdade*. Porto: Edições Rés, 1975. pp. 22-23. Semejante visión sobre a la relación entre indi-

viduo y colectivo está presente en Anselmo Lorenzo. Ver: Vitor Ahagon. "Anselmo Lorenzo e a tensão indivíduo e sociedade: Uma perspectiva anarquista". Trabajo presentado en el Colóquio Internacional Ciência e Anarquismo, São Paulo, 11 a 14 de noviembre de 2013, y publicado en el presente número de *Erosión*, Revista de Pensamiento Anarquista.

18. Eliseo Reclus. Op.cit. Págs. 331-332. El autor también aborda la interacción de los procesos locales y de los procesos globales en el texto en: Élisée Reclus. "Algumas palavras de História", en: *As repúblicas da América do Sul. Suas guerras e seu projeto de federação*. São Paulo : Editora Imaginário, 2011.

19. Élisée Reclus. *Da ação humana na geografia física / Geografia Comparada no Espaço e no Tempo*. São Paulo : Editora Imaginário, 2009. Págs. 49-50.

20. Eliseo Reclus. *El hombre y la tierra*. Barcelona: Casa Editorial Maucci, s/d. Tomo I. Pág. 110

21. Élisée Reclus. *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*. São Paulo: Editora Imaginário, 2002. Pág. 21.

22. Idem. Pág. 27.

23. Ibíd. Pág. 25.

24. Se trata de la erupción del Monte Etna en 1865, analizada en: Élisée Reclus. "La Sicile et l'éruption de l'Etna em 1865: récit de Voyage", en *Le tour du monde*, nº 388. Paris : Librarie Hachette, 1866. Comentarios sobre este análisis de Reclus, ver: Regina Horta Duarte. *Natureza e sociedade, evolução e revolução: a geografia libertária de Élisée Reclus*, in: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, nº 51, 2006. Págs. 11-24.

25. Eliseo Reclus. *El hombre y la tierra*. Barcelona: Casa Editorial Maucci, s/d. Tomo I. Pág. 108.

26. Idem. Pág. 322.

27. Phillippe Pelletier. *A grande cidade entre barbárie e civilização em Élisée Reclus*. En: Plinio Augusto Coelho (org. y trad.). *Élisée Reclus e a geografia das liberdades*. São Paulo : Editora Imaginário, 2011, pp. 99-100.

28. Eliseo Reclus. *El hombre y la tierra*. Barcelona: Casa Editorial Maucci, s/d. Tomo I. Pág. 329.

29. Idem. Págs. 329-330.

30. Ibíd. Pág. 330.

31. George Orwell. *1984*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005. Pág. 36.

32. En la obra de Reclus, es posible encontrar diversas críticas al uso de la tecnología y de la ciencia al servicio de la explotación económica y de la dominación política, resultando en la destrucción de la naturaleza y en la modernización de la tecnología bélica, como puede ser visto en este fragmento: "Es así que, en el ejército, se emplean nuevos molinos, pólvoras sin humo, cañones giratorios, con amortiguadores, las invenciones que sólo sirven para matar más rápido". Élisée Reclus. *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*. São Paulo : Editora Imaginário, 2002. Pág. 84.

La actualidad de Élisée Reclus en su análisis de las ciudades

Michele Rostichelli

Introducción

La cuestión de las ciudades hoy en día es un tema que merece atención, sobre todo cuando la población urbana del mundo supera el 50%, es decir, viven en zonas urbanas, según la Organización de Naciones Unidas (ONU). Una de las características principales de esta urbanización nos lleva a una concentración de la población no imaginada antes. Hemos visto la constitución de las grandes ciudades y, después, de metrópolis que sobrepasan los 10 millones de habitantes, como es el caso de la ciudad de São Paulo.

Diversas cuestiones en relación a las ciudades, que se formaron paralelas al proceso de industrialización, ya eran identificadas por geógrafos como Vidal de La Blache y Élisée Reclus[1]. Para el primero, el fenómeno de las ciudades modernas era sólo un hecho histórico, mientras que Reclus propone investigar este fenómeno en profundidad, evitando siempre separar el medio natural del medio transformado: "el hombre es la naturaleza tomando conciencia de sí mismo"[2], señala al comienzo de *El Hombre y la Tierra*. Y en cuanto anarquista se preocupaba de señalar un análisis más crítico de estos fenómenos. Cuestiones tales como la expulsión de campesinos de sus tierras, la migración de éstos a las ciudades para suburba-nizarse, valoración de las ciudades en cuanto símbolo de la modernidad, eran temas apuntados por Reclus en sus escritos sobre las ciudades. Más de un siglo y medio ha pasado y muchas de estas cuestiones se han magnificado, modificándose, como la urbanización en tanto fenómeno mundializado[3], trayendo consigo nuevas preguntas y nuevos análisis a la geografía actual.

Reclus decía: "la geografía no es algo inmutable; ella se hace, rehace todos los días: a cada instante se modifica por la acción del hombre"[4]. Reclus dio lugar a lo que se conoció como Geografía Social, geografía que no piensa sólo en el paisaje o en la acción del ser humano, piensa de hecho en la relación del ser humano –medios, que van más allá de las descripciones de paisajes–,

piensa el territorio como un todo, describe y escribe sobre el medio ambiente natural, así como sus transformaciones a partir de la acción humana, sin determinar la importancia de una sobre la otra; siempre indica los problemas de la industrialización en relación a la destrucción del medio ambiente natural.

La poesía y los sentimientos están siempre presentes en la obra de Élisée Reclus, que al abordar el fenómeno de las ciudades en el desarrollo de la industrialización, lo hace de forma extraordinaria, porque no sólo se preocupa de señalar los cambios físicos y sociales provocados por la industrialización, sino que lo hace de forma crítica, señalando sus problemas, contradicciones y proponiendo posibles soluciones.

De este modo, el presente trabajo pretende recuperar la contribución realizada por Élisée Reclus sobre la ciudad, para que así podamos avanzar en nuevas problemáticas y propuestas, y así superar el actual modo de ciudad.

En el capítulo 2 de la gran obra de Reclus *El Hombre y La Tierra*, llamado *Reparto de los Hombres*, analiza el tema de la ciudad, no sólo en su constitución, sino también en su aglomeración, segregación y alternativas para las ciudades, como las ciudades-jardín, siendo una de las obras más importantes dejadas por Élisée Reclus, donde construye la geografía social, "cubriendo dos categorías: espacio y tiempo"[5]. Hay varios temas abordados por Reclus como: "el origen del hombre, la distribución de las poblaciones, la evolución de la historia humana, las formas de Estado y de Gobierno, el problema de las etnias, las religiones, las culturas, el trabajo, la colonización, el progreso, la educación, etc."[6], politizando estos temas, y asumiéndose como anarquista en todo momento, tanto cuando cuestiona la validez del Estado como "mediador de las relaciones" en cuanto al cuestionar la dominación y las fronteras territoriales, etc. De todos modos, *El Hombre y la Tierra* es una obra sobre la geografía de la humanidad y del mundo natural, que impregna las diversas ciencias humanas, así como la geografía de los desposeídos, los explotados y de aquellos que lucharon para transformar su realidad.

Las ciudades: su constitución y existencia en Élisée Reclus

Élisée Reclus fue fuertemente influenciado por las ideas de su tiempo y así como Piotr Kropotkin, bebió de la visión positivista de la sociedad, y lo hace cuando coloca el progreso y la civilización como correspondientes a la libertad humana, como una forma de liberarse de las "limitaciones del medio natural y físico", y en la misma medida entiende la ciudad como un elemento artificial y social[7].

La ciudad siempre fue parte constitutiva de diferentes sociedades, así como el campo, por eso cada sociedad tiene una relación urbano-rural diversa. Algunos en que el campo y la ciudad eran complementarios, tanto porque la ciudad era el *locus* de la vida política, de encuentro. Por eso, es en la ciudad

burguesa, según conceptualización de Murray Bookchin (1974, *Los límites de la ciudad*), que la relación entre ciudad y campo entra en desequilibrio, con el sometimiento del segundo por la primera. Y es esta ciudad que nos proponemos pensar a partir de los elementos que plantea Élisée Reclus.

Las ciudades modernas han crecido enormemente en un corto período de tiempo, sin la salud necesaria para mantener la vida de sus habitantes, salud que para Reclus no es sinónimo de saneamiento, sino una conjunción entre saneamiento, participación política directa, preservación de los bosques, etc. De hecho, esas ciudades que han llevado a la muerte a muchas personas y que son el espacio de luchas desorganizadas, también se han convertido en el lugar de encuentro de hombres y mujeres y del surgimiento de nuevas obras y revoluciones[8].

La ciudad moderna aparece con la industrialización. Para que fuera posible en Inglaterra, el primer país en industrializarse, era necesario que una serie de factores se complementaran: una burguesía organizada, el cercado de las tierras comunales y la consiguiente expulsión de los campesinos, la transformación de estos en trabajadores [urbanos], la concentración del capital, la centralización de los lugares de trabajo, entre otros factores. Reclus también apunta a la deforestación, el uso que hizo la gran industria de las pequeñas hilanderías y de los humildes aldeanos[9]. Sin embargo, el discurso de la época era que los campesinos se quedasen en el campo, lo que para Reclus era una contradicción, ya que las acciones promovidas por los grandes propietarios resultaban en la emigración de los campesinos. Él dice:

> Es un lenguaje ridículo, ese, él de los propietarios moralistas, que aconsejan a los agricultores a permanecer ligados a la tierra, en tanto, que con sus acciones, arrancan de raíz al campesino y le causan condiciones de vida que les obligan a huir a la ciudad.[10]

Con la reducción de los recursos para la reproducción de la vida, y en la medida en que las necesidades aumentaban, la huida a las ciudades se convirtió en inevitable para los campesinos[11]. Así mismo, porque los señores no se sirven más de una mano de obra permanente, en el tiempo de la cosecha, pues en lugar de ir a los antiguos clientes de su tierra, se dirigían al "ejército flotante"[12], que se formaban en gran parte de inmigrantes que no cono-cían el idioma, las costumbres y que desaparecían sin dejar rastro[13]. Así, Reclus señalas que uno de los principales factores de la migración del campo a las ciudades tiene que ver con la cuestión económica: "la necesidad económica, aumenta forzosamente la población urbana"[14].

A pesar de que Reclus enfatiza los factores negativos de la ciudad, también argumenta que el proceso de aumento de la población urbana no puede analizarse sólo puntuando sus factores negativos, dice que las ciudades también son constitutivas de factores positivos/atractivos, en caso contrario, las

personas no se desplazarían a ellas. Dentro de estos factores, la idea de la vida urbana como sinónimo de modernidad es una de las que contribuyen al desplazamiento de las personas a las ciudades[15], además de ser el *locus* de la vida política y el desarrollo del arte. Por eso es que para Reclus la ciudad aparece como un fenómeno complejo y, por tanto, debe ser analizado a partir de los diversos factores que la constituyen.

Para nosotros es importante resaltar que Reclus consigue ver claramente los problemas de las ciudades modernas, muchos problemas, que no son exactamente lo mismos, pero que pueden ser señalados como intrínsecos al proceso del capitalismo en sí, que trae consigo la idea de la industrialización como sinónimo de modernidad, la capital financiera, que ya en ese momento, es causa de las ciudades modernas urbanizadas, construidas de una manera más rentable, hasta la constitución de una sociedad urbana con valores nunca antes vistos en sociedades anteriores. Usando las palabras de Ana Fani Alessandri Carlos "la sociedad urbana se constituye a partir del proceso de generalización del proceso de urbanización del mundo"[16].

Reclus reconoce en la ciudad un factor de progreso de la humanidad, de amplitud de la individuación del ser humano y del desarrollo del arte; pues es ahí donde las escuelas, los museos, las bibliotecas, aparecen como lugares donde la gente busca oportunidades, piensan y aprenden. Pero, como ya se dijo, da una mayor atención a los factores negativos, generadores de la desigualdad social y de la segregación económica de las personas cuando argumenta que los campesinos se ven obligados a ir a las ciudades para quedar abandonados.

> Pero sin ocuparnos de los atrevidos innovadores que se dirigen voluntariamente hacia tal o cual Babilonia moderna, han de tenerse en cuenta los innumerables que son conducidos hacia los centros de población, quedando allí como aluviones que arrastrara la corriente para abandonarlos sobre las playas: los campesinos despojados jurídicamente de su tierra por la conveniencia de algún gran propietario o por el capricho de señor que transforma sus campos en terrenos de pasto o de casa; los domésticos rurales que la gente de la ciudad atrae a su rededor; las nodrizas que reemplazan a las madres; los obreros, soldados, empleados y funcionarios a quienes se asigna una vivienda en la gran ciudad y, en general, todos los que, obedeciendo a unos amos o al amo más imperioso, la necesidad económica aumentan forzosamente la población urbana.[17]

Por eso, Élisée Reclus argumenta que el establecimiento de esas ciudades es un proceso complejo. Cuando pensamos en las ciudades actuales, o más bien, las metrópolis, vemos que no sólo concentran capital, sino también las artes, los trabajos, y las periferias que aparecen como ciudades dormitorio. Como ya sucedía en ese momento en que Reclus señala la venida de los campesinos a

las ciudades, el aumento de las rentas hace que la residencia de trabajadores se fije en la periferia, convergiendo directamente con los intereses de los industriales, pues encuentran una posibilidad de bajar el precio de la mano de obra: cuanto el menor el precio del alquiler y la comida, menos pagan los grandes industriales por la mano de obra. Reclus dijo que muchos trabajadores vivían a 50 kilómetros de su trabajo, teniendo que recorrer largas distancias.

La ciudad que nace al mismo tiempo que la industrialización es una ciudad urbanizada, donde se generan nuevos valores, en la cual se desvaloriza la vida en el campo, y con eso, es mayor la desvinculación de los hijos con la tierra, llevando al hijo a vender las tierras a un gran propietario cuando sus padres mueren, por un precio muy pequeño. Ese proceso es indicado por Reclus, como lo encontramos hoy en la actualidad agraria brasileña: los más ancianos se quedan en la tierra, mientras que los más jóvenes van a la ciudad a "probar suerte", y aquellos o aquellas que consiguen tener una tierra, cuando queda en manos de sus hijos ya citadinos, las venden o arriendan para una gran industria, como podemos oír en la relatos campesinos.

El dominio de la técnica tiene una gran importancia, para Reclus, en la fundación y ocupación de las nuevas ciudades. La electricidad, puertos, etc., van aumentando las tasas de crecimiento de las ciudades, esas que dominan mejor las técnicas tienden a crecer. Aun así, esas ciudades-capitales que eran concebidas y construidas por un César, en la época de Reclus (y en la nuestra también) son obras de los grandes capitalistas, especuladores financieros o presidentes de corporaciones[18]. De esa manera, este gran geógrafo colocaba en evidencia tanto al capital financiero como la especulación, generadora de desigualdad, de la expulsión de los pobres ex-campesinos y obreros de las regiones centrales de las ciudades a las periferias con proyectos de embellecimiento de los centros urbanos, que están más allá de las reformas a la salubridad de la ciudad. Tanto porque el Estado no tiene ningún interés en constituir una ciudad saludable para sus habitantes, lo hace cuando tiene un cierto interés o cuando las clases altas se ven afectadas. "Es verdad que las ciudades, así como los Estados, tienen gobernantes comprometidos en participar principalmente en sus propios intereses"[19]. Sin embargo, estos especuladores construyen los asentamientos de acuer-do a sus intereses, que no tienen relación alguna con la región que está especulando, reservando la mejor parte para el comercio.

> Una bárbara especulación afea también las calles por medio de los loteamientos de la tierra, en los cuales los empresarios construyen extensos barrios, ordenados de antemano por arquitectos que ni siquiera visitaron los sitios, y menos aún se molestaron en preguntar a los futuros habitantes.[20]

Así como las industrias son motivo de esta fealdad: “Otra de las causas de la fealdad de las ciudades modernas es la invasión de las grandes industrias. (…) La tierra tiembla bajo los gemidos de la maquinaria y el peso de carros, carretas y trenes de mercancías”[21].

Reclus parece colocar como sinónimo el desarrollo de la ciudad con la idea de la urbanización, aunque es evidente su crítica en relación a la constitución de estas ciudades agrupadas en la industrialización, pues estas ciudades se constituyen en oposición al medio ambiente natural, ya que la dominación del medio natural por la técnica va más allá del control, él lo elimina. De esta manera, se termina con el bosque, con los árboles, con el entorno natural; los más bellos paisajes son deshonrados, destruidos cuando son ocupados y transformados por los transportes, canales, basura, etc.[22], convirtiéndose en una ciudad gris.

Discute Reclus:

> ¡Como recordar sin horror y repugnancia una aglomeración minera como aquella interminable y sinuosa Scranton, cuyos setenta mil habitantes no tienen siquiera una hectárea de hierba sucia ni de follaje ennegrecido para consolar los ojos entristecidos por todas las fealdades de la fábrica!”[23]

Y todavía pregunta

> Considerándolo bien, toda cuestión de utilidad se confunde con la misma cuestión social. ¿Llegarán todos los hombres sin excepción a respirar el aire en cantidad suficiente, a gozar plenamente de la luz del sol, a disfrutar la belleza de la frondosidad de los árboles y del perfume de las flores, a alimentar suficientemente su familia libre del temor de que le falte el pan?[24]

La contradicción entre el Capital y el Trabajo ya fue señalado por Reclus, pues dice que el Capital va amoldando la ciudad, y aún más, la sociedad, de acuerdo con sus intereses y no de acuerdo a los intereses y necesidades de todas las personas. Y que, para cambiar eso, es importante cambiar los valores de la sociedad que refleja una nueva forma de habitar. “Cuando los hombres modifican su ideal de vida, necesariamente han de cambiar en función de él esa realidad más amplia que constituye el lugar donde habitan. La ciudad refleja el espíritu de la sociedad que la crea”[25].

Para Reclus, las ciudades tendrían que transformarse, convirtiéndose en cuerpos orgánicos y bellos, y serían lugares donde “la hostilidad o exclusividad que les da el espíritu de la propiedad individual a las viviendas desaparecerá, y los jardines no se ocultarán más detrás de inhóspitos muros”[26]; estas ciudades modernas están lejos de una estética y de la salubridad, esto dice respecto de pensar la ciudad físicamente de otro modo, donde puedan coexistir el entorno natural y la parte transformada, y donde puede haber participación

directa de los habitantes de la ciudad en las decisiones propuestas. Decía: “Las ciudades sólo podrán alcanzar su ideal cuando consideren los placeres y las necesidades de todos”[27]. A eso intenta responder las ciudades-jardín.

La idea de la ciudad-jardín consistía en la convivencia, como ya se ha dicho, del medio ambiente natural y del ambiente cultural, además de proponer un regreso al centro de la ciudad como lugar de la vida política.

> El desarrollo normal de las grandes ciudades de acuerdo con nuestro ideal moderno consiste pues, en combinar las ventajas del campo y la ciudad –el aire, el paisaje y la deliciosa soledad del primero, unidos a las facilidades de transporte y los servicios subterráneos de gas, luz y agua que ofrece la otra. La que antes fue la parte más poblada de la ciudad es ahora precisamente la más deshabitada, porque se ha convertido en propiedad colectiva, o al menos, en un centro público de vida intermitente. Demasiado útil para el conjunto de ciudadanos como para ser monopolizado por familias privadas, el centro de la ciudad se convierte en patrimonio de todos.[28]

La ciudad-jardín, pensada hoy, no tenía como fin la instalación de parques, sean abiertos o cerrados, plazas, calles arborizadas, etc., por sí solo. Reclus entendía que una sociedad saludable era aquella que une las ventajas del campo y la ciudad, pero también una que no estuviese subyugada a los intereses de especuladores, industriales o grandes terratenientes. Una sociedad que al abarcar los intereses y las necesidades de todos, también exigía que el todo actuara sobre los problemas experimentados por ellos, sin la necesidad de un Estado regulador para hacerlo.

Consideraciones finales

Cuando escribió *El Hombre y la Tierra*, Reclus vivía un contexto muy diferente, las ciudades no habían llegado a su forma actual, con la cantidad de gente que vemos hoy. Ciudades, o mejor, metrópolis que sobrepasaban los millones de habitantes. Una urbanización que se expande cada vez más sin escrúpulos, con una inversión directa de capital financiero. De este modo, era casi imposible para Reclus vislumbrar los impactos causados por la ciudad moderna, es decir, por la urbanización. Actualmente no vivimos la cuestión urbana, pero, el problema urbano –porque la urbanización se ha convertido en un problema–, se produce a partir del siglo XX, con la generalización de la producción y el consumo.

El “progreso de la urbanización” creó una sociedad con otros valores, aquello que autores como Ana Fani Alessandri Carlos, llama sociedad urbana; es una sociedad que piensa y vive la urbanización.

Tanto Reclus, como otros autores como Henry Lefebvre y Murray Bookchin han dicho que la tendencia humana no es el aislamiento y, por lo tanto, siempre es la socialización. Incluso cuando nos fijamos en la historia de las so-

ciedades, muchos de ellos tienen su lugar de reunión, ya sea para participar en la vida política, ya sea para intercambiar/comprar medios de subsistencia. La ciudad era vista como el lugar de la política, o mejor dicho, de la vida pública. Por eso es necesario comprender de que hablamos, apoyados de los autores citados más arriba, de una u otra ciudad, no es que encuentra su sinónimo en la urbanización. La ciudad que surgió con la industrialización tenía como referencia la urbanización en cuanto significado de modernidad y desarrollo.

Esta ciudad también efectúa el espacio como una mercancía, objeto de especulación y adquisición mediante compra, donde los mejores lugares fueron y hoy día todavía se reservan para los que tienen dinero, y los "peores" (es decir, sin infraestructura, cuanto más lejos de los centros) eran y son destinados para las clases expropiadas y explotadas, eso hasta que la expansión de la urbanización y su posterior revitalización. Donde Reclus ya señaló una desigualdad espacial que sea un punto integral de la desigualdad social, que se profundiza con la industrialización.

Estas ciudades atestadas, no necesariamente engendran una sociedad más cohesionada, por el contrario, generó ciudades que han profundizado la desigualdad social, segregando a los pobres y explotando la misma pobreza.

Los nuevos valores sociales derivados de la urbanización producen lo que Ana Fani Alessandri Carlos llama a la sociedad urbanizada, en que lo urbano aparece en la reproducción de la vida.

En la medida en que las grandes ciudades concentran, al mismo aíslan. La sociedad urbana produjo, en gran medida, el quiebre de los valores comunitarios y vecinales. Donde antes se identificaba el ser humano, ahora aparece como algo desconocido, ahora aparece como algo desconocido, ya sea en el medio o entre las personas. Esos valores son modelos culturales y de comportamiento invadidos por la mercadotecnia. La relación cotidiana entre las personas, siendo reemplazadas por relaciones institucionales y profesionales, en la medida en que privatiza el espacio de encuentro, privatiza la vida.

Aun así, incluso Reclus, viviendo en un mundo que, hasta su muerte en 1905, era esencialmente rural, no dejó de señalar los problemas de la constitución de esas ciudades. Su pensamiento era revolucionario porque politizaba las transformacionales espaciales y sociales de la época, no colocándolas como parte del desarrollo de la historia humana.

Apunta consecuencias que encontramos todavía hoy, contribuyendo de manera importantísima para el análisis de las ciudades y de las cuestiones y de los problemas existentes en modelos de las ciudades, como la importancia de la acción del capital financiero en relación a la especulación inmobiliaria, es decir, la transformación de espacio como una mercancía que genera ganancias.

Sirvió también de referencia a otros pensadores y geógrafos en la construcción de una geografía, incluso la ciencia, más crítica y militante, que pensaba

el desarrollo intelectual no separada de la práctica. Su geografía es de quien pertenecía a las clases subalternas y dirigía a sí mismos. Aunque influenciado por las ideas positivistas de progreso, nunca dejó de valorar la importancia de los conocimientos tradicionales de los campesinos, porque eran ellos los que sabían, por experiencias formas para redistribuir racionalmente el uso del agua, residuos orgánicos y de procesamiento de aguas residuales dentro de su propio sistema.

Propone las ciudades-jardín, porque vio que era imposible una vida saludable en una ciudad enferma, comprendiendo la salud no sólo como el acceso a servicios básicos de saneamiento, sino la existencia del entorno natural cerca de la ciudad como parte de un todo, es decir, orgánica.

A partir de su pensamiento y crítica, podemos reanudar la discusión de que otro tipo de ciudad es necesaria, además, de que otro tipo de sociedad es necesaria, para que otro tipo de ciudad se realice en su plenitud, como decía Reclus, pues la ciudad refleja las necesidades de la sociedad que la creó. Por lo tanto, tenemos que cuestionar los límites de la urbanización, y más que eso, construir otro tipo de ciudad que no se guíe por los intereses de un sector privilegiado de la sociedad, sino que incluya las necesidades e intereses de todos.



Referencias bibliográficas

Andrade, Manuel C. (Org.) *Élisée Reclus*. São Paulo: Editora Ática, 1985.

Carlos, Ana Fani A. *O Espaço Urbano*. São Paulo: Editoria Contexto, 2004.

Reclus, Élisée. "La evolución de las ciudades" en *Contemporary Review* 67. Jan/June 1895. p. 246. Recurso electrónico: http://habitat.aq.upm.es/boletin/n45/aerec.es.html (Visto el 15/11/2011).

Reclus, Élisée. *Renovação de uma Cidade, Repartição dos Homens*. São Paulo: Editora Imaginário, 2010.

Reclus, Élisée. "Reparto de los Hombres", en *El Hombre y la Tierra*. Libro V: Historia Moderna e Historia Contemporánea. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1932.

Notas

1. Élisée Reclus. *Renovação de uma Cidade, Repartição dos Homens*. São Paulo: Editora Imaginário, 2010. Pág. 18.
2. Élisée Reclus. "Reparto de los Hombres" en *El Hombre y la Tierra*. Libro V: Historia Moderna e Historia Contemporánea. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1932.
3. Ana Fani A Carlos. *O Espaço Urbano*. São Paulo: Editora Contexto, 2004.
4. Op. cit., 2010. Pág. 59.
5. Manuel C. Andrade. (Org.) Élisée Reclus. São Paulo: Editora Ática, 1985. Pág. 19.

6. Ibíd.
7. Op. cit. 2010. Pág. 18.
8. Op. cit. 1932. Pág. 358.
9. Op. cit. 2010. Pág. 34.
10. Ibíd.
11. Ibíd. Pág. 35.
12. Ibíd.
13. Ibíd.
14. Ibíd. Pág. 34.
15. Ibíd. Pág. 21.
16. Ibíd.
17. Op. cit. 1932. Pág. 359.
18. Op. cit. 2010. Pág. 59.
19. Ibíd. Pág. 65.
20. Ibíd. Pág. 64.
21. Op. cit. Pág. 895.
22. Op. cit. 2010. Pág. 63.
23. Op. cit. 1932. Pág. 386.
24. Ibíd. Pág. 394.
25. Op. cit. 1895.
26. Ibíd.
27. Op. cit. 2010. Pág. 73.
28. Op. cit. 1895.

Charles-Ange Laisant: matemático, anarquista y educador racionalista

Rodrigo Rosa da Silva

Introducción: Vida y obra de Laisant

Charles-Ange Laisant nació el 1° de noviembre 1841 en Indres, ciudad localizada próxima a Nantes, Francia. Estudió cuando joven en el Liceo de Nantes y en 1859 entró en la Escuela Politécnica. Se graduó en 1863 y se convirtió en ingeniero. Posteriormente se unió a la Escuela Imperial de Aplicación de Artillería e Ingeniería[1]. En 1866 recibió el grado de capitán, pasó por Montpellier, Nantes y Brest y tuvo una importante carrera militar. Desde 1869 se convirtió en un franco-masón ligado al *Gran Oriente de Francia*. Durante el sitio a París a finales de 1870, motivado por la *Guerra Franco-Prusiana*, participó en la defensa de Fort D'Issy, acción por la cual recibió, en enero de 1871, la Cruz de Caballero de la Orden Nacional de la Legión de Honor. Para dedicarse exclusivamente a la política, el capitán Laisant dejó definitivamente el ejército y en 1876 se presentó a las elecciones legislativas de la 1° circunscripción de Nantes, como candidato republicano. Fue reelegido dos veces por Loire-Inférieure, en octubre de 1877 y agosto de 1881. Se presentó en el año 1885 como candidato a diputado en París, por la región de Seine, cargo que también ejerció durante dos mandatos (1885-1893). Se desempeñó en el Parlamento, en general, por unos 17 años, dedicándose especialmente a los temas militares y sociales. Desde su primer mandato abogó por la reducción del servicio militar (llamada la Ley de Tres Años) y la extinción del voluntariado, propuestas que reciben gran apoyo en los cuarteles y en los medios populares de comunicación franceses. Una de sus actuaciones más relevantes en el parlamento fue votar a favor de la amnistía para los *communards*.

Representante del pensamiento de la izquierda radical de la época, Laisant se envuelve en diversas polémicas contra los monárquicos y los republicanos moderados, incluyendo acusaciones y difamaciones mutuas entre diputados y ministros, así también votó y defendió cuestiones controvertidas: amnistía parlamentaria; la separación de la Iglesia y el Estado; la libertad de reunión y

de asociación; la libertad de prensa; divorcio; el establecimiento de una Caja de Pensiones del Trabajo; y la controversial ley de expulsión de los príncipes de Francia en 1886. Se opuso también a las políticas educativas de Jules Ferry y combatió las expediciones coloniales.

Charles-Ange se identificaba con la extrema izquierda republicana, pero de a poco se acercó a una posición más radical y militarista, al unirse al grupo político del General Boulanger, su ex compañero en el Liceo. A finales de 1880, lanzó un folleto titulado *Pourquoi et comment je suis devenu boulangiste*, donde se asume como parte de ese grupo. Su libro *L' Anarchie Bourgeoise* (1887) marca su cambio de posición política y presenta una fuerte crítica del parlamentarismo, reforzando su conexión política al General.

El episodio conocido como *Boulangisme* causó un revuelo político al final de la década de 1880 en Francia. Según Auvinet, Charles-Ange "está en el movimiento boulangista multiforme y populista, seducido por la promesa de una república fuerte y llevado por la ola anti-parlamentarista más que por el espíritu revanchista y nacionalista en general"[2]. A pesar de la confusión política del episodio boulangista, ya en 1887 en su libro *L' Anarchie Bourgeoise*, Laisant desarrolla una reflexión anti-parlamentaria de izquierda y comienza a percibir que a esa altura el revanchismo, el revisionismo y el nacionalismo comienzan a volverse propuestas de la derecha y de la burguesía. Laisant se alejó definitivamente de sus antiguos socios políticos durante el caso *Dreyfus*, en el que se posicionó a favor de la revisión del proceso, ya que nunca compartió las visiones antisemitas sostenidas por los boulangistas[3]. Finalmente, en 1893, Laisant decidió no presentarse a las elecciones de ese año, con lo que puso fin a su carrera parlamentaria.

Charles-Ange escribió para varios periódicos franceses y fue director de *Le Petit Parisien* y de *Republique Radical*. Al abandonar su carrera política, se dedicó cada vez más a su trabajo científico y al oficio de educador. En el panfleto titulado *L' illusión Parlementaire*, publicado por primera vez en 1909, Laisant examina su vida política pasada, y presenta una dura y definitiva crítica de la acción parlamentaria. Al expresarse, se refiere a sí mismo, a sus sentimientos y creencias:

> Me doy el derecho de hablar libremente del parlamentarismo, después de haber pasado 17 años de mi vida en el Parlamento (1876-1893). Entré en mi juventud, después de la guerra, con todas las ilusiones y estoy fuera por mi propia voluntad, después de esta larga experiencia. Traté de hacer el bien, y no pude. (...) no puedo condenar a los que todavía están locos y víctimas de ilusiones, que antes fueron las mías, y que compartí con mis electores. Yo estaba consciente de tratar de cumplir mi mandato y evitar las desigualdades, para introducir en nuestras instituciones un poco de humanidad y justicia. La cosa era imposible;

> el gobierno de la burguesía se opone, por su propia naturaleza, y las leyes tienen por objeto nada más que regular la injusticia, garantizar el dominio de los más fuertes sobre los más débiles. El sistema requiere crueldad, ferocidad, lo mismo que los individuos que se candidatean sean buenas personas[4].

Establece así, fuertemente, su nueva postura política, atacando no sólo al parlamento y la democracia burguesa, sino también propone la abstención activa, es decir, propone en su lugar la lucha en vez del voto: "Por tanto, ¿el proletariado debe renunciar a toda lucha y esperanza, aceptar pasivamente el yugo, y para siempre? De ninguna manera. Sólo votar, no es luchar. Negarse a votar, esto es el comienzo de la lucha efectiva"[5]. Concluye con un llamamiento general a los proletarios para que abandonen de una vez las urnas:

> Votantes, abandonen las urnas. Desarróllense física y cerebralmente, proletarios de todos los países; cultiven y apliquen la gran ley de la solidaridad. Renuncien a la ilusión parlamentaria, utilicen sus esfuerzos en la organización de la asociación sindical consciente. Y la liberación deseada, el advenimiento de un régimen menos cruel, será siempre menos remota. Un río de sangre generoso corre por sus venas; no cometan el sacrificio por la locura de una quimera"[6].

La aproximación definitiva de Charles-Ange Laisant a las ideas anarquistas se remonta a los últimos años de la década de 1890, por la influencia directa de su hijo Albert Laisant (1873-1928). Además de convertir a su propio padre, Albert convenció a sus dos hijos (por lo tanto, los nietos de Charles-Ange), Maurice y Charles, que también se adhieren a las filas anarquistas. Charles-Ange tuvo en su hijo Albert un gran colaborador en sus obras pedagógicas, y en sus nietos los continuadores de su legado político. De la misma forma en que Laisant fue un activo parlamentario y apasionado boulangista en la juventud, se dedicó intensamente a la militancia, cuando su adhesión pasó a los ideales anarquistas, jugando un papel importante dentro del movimiento libertario, tanto en el aspecto educativo como la unión y la organización. La identificación de los artículos publicados en diversos periódicos libertarios, la realización de conferencias temáticas y la adhesión a diversas causas y proyectos del movimiento anarquista son confirmaciones necesarias de su implicación con este ideal.

Laisant colaboró intensamente en la prensa anarquista francesa, en especial en los periódicos *La Bataille Syndicaliste, L'École Rénovée, L'Ecole y L'Idée Libre Émancipée*. Fue autor de algunos folletos y panfletos publicados por miles y que se vendían –muchas veces, distribuidos gratuitamente– entre los trabajadores. *L'Illusion Parlementaire* y *L'Éducation de Demain* se encuentran en esa categoría. En el prólogo del libro *La Barbarie Moderne*, de nuevo Laisant se refiere a la época en que era miembro de la *Cámara de Diputados* y enumera

las muchas razones que le llevaron a abandonar la vida parlamentaria y la creencia en la política del gobierno y las reformas parciales. Cinismo, hipocresía, soluciones para intereses propios, conciliación con la burguesía y la nobleza, así como la participación activa en la reacción: esas son algunas de sus opiniones sobre la república francesa y sus ministerios, cámaras y políticos. El autor se pregunta: ¿cómo es posible producir tantas ignominias en nombre de una revolución? Para Laisant, se estaba viviendo en aquél momento una "barbarie moderna" que "producirá un día sobre nuestros hijos una impresión de terror peor que aquella producida en nosotros por las épocas bárbaras más siniestras y más distantes"[7].

En las páginas de *La Barbarie Moderne*, Charles-Ange Laisant declara sus críticas, sus intenciones políticas y deseos en un libro cargado de "sinceridad", como él mismo señaló. El ideal anarquista impregna todos los capítulos de esta bellísima y estimulante obra, de fácil lectura y llena de conocimiento y esperanza de una futura sociedad sin esclavos y sin explotadores. En el postfacio de este libro destaca la importancia de los primeros pensadores del socialismo como Babeuf, Fourier, Blanc y otros, al mismo tiempo en que en el campo de la educación se solidariza con los precursores Condorcet, Froebel y Pestalozzi. Pero añade que "después de ellos, con nuestro mártir Ferrer, *a nuestro lado, vemos valientes compañeros como Robin, que acaba de dejarnos, como Sébastien Faure, como Madeleine Vernet, que toman la antorcha para iluminar el camino*"[8]. En cuanto a las instituciones, Laisant cita las escuelas de *La Ruche* y de *L'Avenir Social*[9] como ejemplos de aquellas que son responsables, tomando a los niños de las manos, para sacar a la humanidad actual de la barbarie en que se encuentra. Además de esas explícitas referencias a proyectos y educadores anarquistas, el ex diputado cita, a lo largo de su obra, ideas de Kropotkin, Reclus, Proudhon, Tolstoi y Pouget, todos conocidos libertarios. Y como conclusión, escribe poéticamente, las siguientes palabras:

> Estamos en el medio de la noche, la madrugada apenas se avecina. Pronto aparecerá el astro del día, y su luz hará escapar a las bestias malolientes que todavía gritan en las sombras. ¡Bienvenido el amanecer! Es el despertar de la razón y de la conciencia.[10]

Matemáticas, Ciencia y anarquismo.

En un artículo de Maurice Laisant, nieto de Charles-Ange, titulado *De la Députation à l'Anarchie,* podemos encontrar, en pocas palabras, resumida la interesante trayectoria política del eminente matemático francés: "del socialismo al republicanismo y del socialismo a la anarquía"[11]. Después de servir 17 años como militar y 17 años como miembro del Congreso republicano se convirtió en anarquista. Y fue más que una conversión política o filosófica, porque de acuerdo a Maurice, su abuelo habría llegado a la anarquía, más

temprano o más tarde. Él afirma, de manera categórica, que "las concepciones científicas de C.-A. Laisant le condujeron a la anarquía"[12]. Es decir, no se puede comprender el pensamiento de Laisant sin tener en cuenta, por una parte, su experiencia en las carreras militar y parlamentaria, así como sus escritos políticos, pero, por otro lado y al mismo tiempo, su concepción de la ciencia y su espíritu científico.

Para explicar la relación entre ciencia y anarquía en Laisant recorreremos algunos de sus escritos sobre matemáticas y educación. La producción bibliográfica de C.-A. Laisant es enorme, en especial en el campo de la matemática. Escribió cientos de artículos, dirigió revistas y presidió sociedades científicas. Su destacada posición en el ámbito científico desde finales del siglo XIX es un hecho irrefutable. Si bien la producción académica reciente sobre él y sus obras es ínfima, por no decir prácticamente inexistente[13]. A pesar de la desatención en relación a nuestro personaje, él poseyó una vasta experiencia como científico. Laisant tuvo una participación activa en múltiples sociedades, habiéndose iniciado en una entidad regional denominada *Société des Sciences et Physiques Naturelles* de Bordeaux. En 1874 se adhirió a la *Société Mathematique de France* (SMF), participó 23 años como miembro del Consejo entre 1879 y 1909 –más que cualquier otro miembro de su tiempo. Fue vicepresidente durante dos años entre 1880 y 1881 y, finalmente, llegó en 1888 a la presidencia de la sociedad de matemáticos más importante de Francia. Escribió muchos artículos para el boletín de noticias de la SMF en que proponía diversas soluciones a problemas matemáticos y establecía fórmulas. Laisant también fue un miembro activo de la *Association Française pour l'Avancement des Sciences* (AFAS), entidad fundada en 1872 que reunió a científicos de las más diversas áreas del conocimiento con el fin de intercambiar experiencias y conocimientos científicos, a través de, por ejemplo, congresos periódicos. El matemático fue uno de los miembros más productivos al presentar 48 ponencias en congresos y participar 20 veces del *bureau* de la sección de matemáticas, astronomía, geodesia y mecánica. En el 33° congreso celebrado en 1905 en la ciudad de Grenoble, fue elegido presidente de la AFAS.

En 1878 se pasó a integrar un tercer círculo de sabios: *Société Philomathique de Paris* (SPP). Esa asociación fue fundada en 1788 y tiene carácter científico, colocando a sus miembros al corriente de los últimos descubrimientos en las ciencias matemáticas, físicas y naturales. Entre las decenas de artículos publicados por Charles-Ange en el boletín de la SPP, se destacan algunos, concentrados en los años de '1890, que querían difundir el método de las equipolencias, asunto al que dedicó muchos estudios. La sociedad fue una especie de tribuna libre para que Laisant presentara algunos proyectos más osados. Entre ellos se encuentra la propuesta de creación de una "biblioteca matemática de los trabajadores", presentada en una sesión en febrero de 1895, "una especie

de biblioteca ambulante". Finalmente, el matemático ocupó la presidencia de la SPP en dos ocasiones, en 1889 y 1905.

Vale tener en cuenta su participación, con menor grado de implicación, en la *Société Astronomique de Francia*, fundada por Camille Flammarion y la *Société de Statistique de Paris*. Laisant También fue miembro correspondiente de organismos similares en otros países: *Circolo Matemático di Palermo*; *Real Academia de Ciencias de Lisboa*; *Instituto Nacional Genovés*; *Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Padova*; *Instituto de Coimbra*; y la *Real Academia de Ciencias de Madrid*. La lista de sociedades científicas en que él participó explica su fuerte presencia y acción en el medio científico francés de finales del siglo XIX.

En cuanto a las revistas científicas, C.-A. Laisant estuvo 24 años frente a la *Nouvelles Annales de Mathématiques*, periodo durante el cual imprimió un gran dinamismo a la publicación. Fue director de otras dos importantes revistas sobre el tema: *L'Intermédiaire des Mathématiciens* y *L' Enseignement Mathématique*. Dedicado muchos artículos a las páginas de las revistas especializadas alrededor del mundo, caracterizándose como un gran autor teórico y productivo autor de obras de teoría matemática. Al frente de esas publicaciones alcanzó, además de un status en el campo de las ciencias exactas, un poderoso medio de comunicación donde poder dar rienda suelta a sus ideas y propuestas innovadoras, como por ejemplo, la proposición de un proceso colaborativo en la construcción del conocimiento científico, en oposición a la idea del genio solitario encerrado en su laboratorio y que, casi por intervención divina, tiene una *insight* que hace que produzca un descubrimiento o desarrolle una fórmula a partir de cero. Por lo tanto, él no entiende la ciencia como un oficio solitario y con resultados individuales. Establece una relación más generosa y que coloca en el espacio público, hipótesis, preguntas y sugerencias, convocando a otros matemáticos a hacer lo mismo. Laisant rompe con la especialización y el aislamiento, como con la competencia entre los investigadores. Para él, la ciencia sólo puede ser producida a través de la cooperación, concordando con Kropotkin que apuntaba al potencial de las sociedades científicas y a los intercambios entre los investigadores[14]. Muchos anarquistas entendían que los espacios de las sociedades científicas y estudios, sean ellas compuestas de altos intelectuales o por jóvenes estudiantes eran una práctica privilegiada para la educación y la formación científica de la población. El intercambio de puntos de vista sobre un hecho, espacio o realidad, la circulación de opiniones e hipótesis diversas, el análisis e intercambio de materias primas o instrumentos técnicos para los estudios, son algunas de las formas de poner en marcha un proceso colaborativo de construcción de conocimiento. Laisant era un adepto de esa propuesta, incluso antes de convertirse en anarquista. Se dedicó con ahínco a la defensa de esa trinchera, en

su creencia del papel liberador de la ciencia y el conocimiento científico para el avance y el progreso de la humanidad.

Laisant era el responsable de la creación de congresos internacionales de matemáticas que servían como espacio de intercambio de experiencias y la difusión de conocimientos sobre el tema, como momentos en los que se podrían reunir intelectuales de diversos países, creando así una red de contactos y colaboraciones para la elaboración de propuestas y soluciones de problemas matemáticos. En las revistas, por ejemplo, había un aspecto educativo, una especie de laboratorio de nuevas propuestas para la enseñanza de la asignatura; apelando a la solidaridad entre los investigadores y la convicción de que la ciencia sólo avanzaría mediante la contribución de todos aquellos que piensan y experimentan sobre un asunto, contribuyendo para que la producción del conocimiento fuese colectiva. Laisant está en el origen del movimiento de internacionalización de las matemáticas, así como de las propuestas de reforma de la enseñanza de la disciplina. Artículos publicados sobre la historia de la matemática indican que en los últimos años del siglo XIX

> Surgieron en diversos países europeos, innumerables revistas especializadas en matemática, con el objetivo de publicar los avances obtenidos en esta ciencia. La matemática se hallaba, entonces, internacionalizada. En consecuencia, en 1897, se celebró el 1er Congreso Internacional de Matemática en Zurich y poco después, en 1899, fue creada la revista "L'Enseignement Mathématique", por los matemáticos Henri Fehr y Charles-Ange Laisant, con el objetivo de establecer contacto, intercambio de información y comparaciones entre los sistemas educativos de los países[15].

En resumen, de acuerdo con Pierre Lamandé, Laisant tuvo un papel primordial "en la estructuración de un medio matemático nacional e internacional"[16], precisamente por su compromiso con la idea de celebrar encuentros constantes entre los matemáticos en el mundo, estando él presente en la mayoría de los Congresos realizados en aquellos años.

En cuanto a la producción de Laisant en el campo de las matemáticas, Auvinet analiza en detalle el desarrollo de su razonamiento en álgebra, aritmética y geometría. En este aspecto fue también un innovador al proponer algunas teorías importantes en el área. No nos dedicaremos a esa tarea, pero intentaremos comprender en sus escritos, por ejemplo, lo que le lleva a considerar la matemática una "filosofía" o lo que en su concepto es la educación basada en la ciencia. Esas son cuestiones que están, es claro, en el campo de la matemática y el progreso de esa ciencia, pero que aquí serán abordadas como preocupaciones en el campo de la educación y la sociología.

Una característica de Laisant era tener el hábito de escribir para diferentes públicos, desde complejos artículos científicos para iniciados y eruditos en

el arte de los números y las fórmulas, pasando por un público intermedio y llegando a los legos a través de un lenguaje sencillo y atractivo. El educador también escribió para los trabajadores y los niños, estableciendo así estilos diferentes para diferentes públicos, sin dejar nunca de lado la calidad y la esencia de sus ideas. No abandonó el racionalismo y el rigor científico en ninguna de sus obras.

El libro *La Mathématique. Philosophie - Enseignement*, publicado en 1898, puede ser entendido como un "resumen de sus principales posiciones epistemológicas" y pedagógicas de una época[17]. El libro está dividido en tres partes: 1) Matemática Pura - Filosofía; 2) Matemáticas Aplicadas - Filosofía; y 3) Enseñanza. Las dos primeras partes tratan de las divisiones y subdivisiones de la ciencia matemática que "se apoyan mutuamente y en ciertos puntos se confunden"[18]: álgebra, aritmética, geometría, mecánica, cálculo. La primera en una perspectiva histórica-filosófica y teórica, y la segunda, podemos decir, sociológica. Laisant al tratar la idea de la "matemática aplicada", cree que la pregunta "¿de qué sirve" en la ciencia es una pregunta tonta y vana, pues, afirma que "medir una ciencia por la medición de su utilidad es casi un crimen intelectual"[19]. Valioso sería que los estudiosos hagan que la ciencia producida pueda ser útil desde el punto de vista de su aplicación. Para él, el concepto de "aplicación" puede ser entendido científicamente de dos maneras: primero, como una proposición o nueva teoría establecida tiene la necesidad de mostrar algo más allá de un hecho aislado y que se puede ser aplicada a diferentes problemas; segundo, como una respuesta a las condiciones mismas de la vida, creando así una vía de retorno "de lo abstracto a lo concreto"[20]. El autor demuestra una profunda reflexión sobre el propio quehacer del matemático. Y es en la introducción que declara construir su pensamiento a partir de pensadores como Leibniz, Descartes, Pascal, D'Alembert, Diderot, Condorcet, y principalmente, Auguste Comte, su texto no puede ser otro que un tratado de filosofía. Y afirma: "No es necesario ignorar la Matemática para pensar en las ideas generales, ni despreciar las ideas generales para ser un matemático"[21]. Su convicción en la importancia de las matemáticas es defendida por el siguiente argumento: "La Matemática pura es un modelo de maravillosa lógica impecable; ella no yerra jamás –eso no quiere decir que los matemáticos no se equivoquen – porque ella funciona en seres racionales, creados por el espíritu de hombres por las necesidades de la ciencia misma, y porque sus operaciones están vinculadas y coordinadas entre sí de una manera rigurosa"[22]. Eso demuestra también una doble interpretación para una ciencia que puede ser "exacta", y al mismo tiempo admitir errores "dentro de ciertos límites"[23]. El matemático afirma en una de sus obras políticas que "todo lo que se ha dicho sobre lo que se llama ciencia pura, quiere decir únicamente la búsqueda de la verdad relativa"[24].

Dando continuidad a las reflexiones epistemológicas y educativas iniciadas con el libro *La Mathematique* (1898), Charles-Ange Laisant realizó una serie de conferencias científicas en el *Institut Psico–Physiologique* de París entre 1899 y 1903. La primera de ellas, proferida el 9 de febrero 1899 y titulada *Initiation Mathematique*, constituye lo que vendría a ser, posteriormente, la base de la escritura de un libro del mismo nombre en 1906. Todos los *papers*, un total de cuatro, fueron publicados en la *Revue Scientifique* y compilados en forma de libro bajo el título *L'Éducation Fondée sur la Science* (1904)[25]. De esta obra extraemos la esencia del pensamiento de Laisant acerca de la ciencia, sus métodos y su importancia para la sociedad. Es de destacar que en el período en que dio tales conferencias es que se acercó y terminó uniéndose al ideal anarquista, estando ya muy involucrado con el movimiento sindicalista francés y el proyecto educativo de las Universidades Populares.

"Creo que todas las ciencias, sin excepción, son experimentales, al menos hasta cierto punto"[26]. Esa afirmación es crucial para comprender las ideas del matemático aparecidas en un trabajo anterior (1898), pero aquí ganan fuerza y argumentos mucho más sólidos. El autor continúa:

> (...) a pesar de ciertas doctrinas que quieren hacer de las ciencias matemáticas una serie de operaciones lógicas puras, descansando en ideas puras, está permitido afirmar que en las matemáticas, así como en todos los otros campos científicos, no hay una noción ni una idea que pueda penetrar en nuestro cerebro sin la previa contemplación del mundo exterior y de los hechos que este mundo presenta a nuestra observación[27].

En este sentido, la matemática no es excepción a la ley común válida para las otras ciencias.

La segunda conferencia del ciclo, *l'Initiation à l'Étude des Sciences Physiques*, ocurrió el 15 de febrero de 1901. Laisant avanza más en su lectura de la epistemología y el trabajo científico. Además de que las ciencias son todas experimentales, para él, "todas las ciencias se ayudan entre sí y se compenetran; ninguna tiene límites muy claros"[28]. Sin embargo, aún es posible identificar, por ejemplo, en lo que llamamos física o química, la determinación de los objetos y fenómenos involucrados en sus estudios. Ambas son de importancia práctica en innumerables aplicaciones en la vida humana, porque "estudian fenómenos que nos rodean, nos oprimen, que pesan sobre nuestros organismos físico y moral en todos los momentos de nuestra existencia"[29].

Para conocer un hecho no sólo es necesario observar los fenómenos del "inmenso laboratorio", que es el mundo o nuestros cuerpos, pero sin percibirlos aisladamente y llegar a crear un "sistema de experimentación que haga de tal manera predominar el fenómeno principal"[30]. Este es, segun Laisant, el ámbito de la experiencia, el campo de la abstracción. Para establecer una ley

física es necesario que un fenómeno pueda ocurrir dos, veinte, cien o mil veces de manera que parezca siempre haber ocurrido de la misma manera bajo condiciones relativamente idénticas. Para eso, se utiliza un modelo expresado por todas las leyes establecidas: "cuando se esté colocado en tales o cuales condiciones determinadas, tal hecho se producirá y podrá ser comprobado"[31]. Pero una ley establecida sobre un fenómeno aislado "no explica nada, no daría satisfacción al espíritu y no haría avanzar la ciencia"[32].

Es en la explicación de los hechos particulares de un hecho más general en que reside la necesidad de la formulación de hipótesis, que en la ciencia desempeñan un papel importantísimo. Sin ella, afirma Laisant, "no hay ciencia posible", especialmente si le atribuimos "el valor de una realidad efectiva", caemos en un gran error. "No es, en suma, sino una suposición que puede explicar los fenómenos observados y conocidos"[33]. Aquí, el ex diputado parece estar de acuerdo con uno de sus contemporáneos y compañeros de ideal: Piotr Kropotkin. Las hipótesis pueden ser aceptadas durante siglos, otras tendrán corta duración, pero todas tienen su utilidad. Por otro lado, "todas se volverían funestas si les fuesen concedidas el valor de un artículo de fe, puesto que habría necesidad de preservarlas, incluso después de haber cumplido su tarea y dejado de explicar los hechos naturales"[34]. En resumen, el autor señala el papel primordial de la experimentación y la hipótesis en el trabajo científico. Primero trata de aislar un fenómeno importante para llegar a establecer una ley física como resultado de la repetición de experimentos juzgados idénticos y, así, realizar una abstracción comparable a las operadas en las matemáticas. La segunda no es más que una hipotética enunciación erigida a partir de un conjunto de hechos particulares observados y estudiados, que pueden ser superados, contestados o substituidos, de acuerdo con el descubrimiento de nuevas hipótesis.

En enero de 1903, Charles-Ange dio otra charla en el mismo instituto abordando la educación científica y psicológica, principalmente para la infancia, y también para las etapas posteriores. A pesar de dedicarse más al tema de la educación en su organización y proponer nuevos métodos para la enseñanza de las ciencias, partiendo del análisis de la influencia de la filosofía y la psicología en la enseñanza, el autor sigue, paralelamente, reflexionando sobre la esencia misma de la ciencia, dirigida hacia un enfoque histórico y filosófico a lo largo de la conferencia. "Nuestra ignorancia es enorme" y "nuestra ciencia limitada" dirá Laisant, aún más si consideramos la categoría de fenómenos inexplicados, explicados por ciertos charlatanes, reunidos bajo el nombre de "ciencias ocultas". Por eso admite que a la ciencia es posible mejorarla constantemente:

> Todas las ciencias son al mismo tiempo positivas y ocultas; todas deben ser estudiadas por medios positivos que tenemos, es decir, por la

> observación y por la experiencia, ayudadas por el razonamiento, con el fin de descubrir las leyes y obtener, más adelante, otras aplicaciones, si estas son posibles. Y como las leyes conocidas son muy pocas, lo que sabemos no es nada en comparación con lo que ignoramos[35].

En la referida conferencia, Laisant rescata, en líneas generales, la historia de la ciencia y la filosofía, destacando la intensa actividad intelectual que floreció en el Renacimiento y la producción de una filosofía y una ciencia que comenzó a tomar un carácter positivo. En ese movimiento, "la ciencia moderna se creaba"[36]. Luego vinieron pensadores como Leibniz y Descartes y los enciclopedistas, ya en el siglo XVIII, y filósofos como D'Alembert, Diderot y Voltaire. En esa interpretación del desarrollo de la ciencia moderna el matemático camina en la misma dirección que Kropotkin en su libro *Modern Science and Anarchism*. Tales pensadores de reconocida importancia para la humanidad "no separaban la ciencia de la filosofía", así como "no separaban la ciencia de las letras"[37]. En la última conferencia, más centrada en el tema de la educación y la enseñanza de las diferentes ciencias, el autor demuestra más claramente su posición política y su adhesión al pensamiento anarquista. Ejemplo de eso es cuando se encamina a la conclusión de su razonamiento sobre la posibilidad de una solución al problema de la educación. Hace una declaración con bastante convicción:

> (...) podremos evocar con confianza, seguros de que se trata de una verdad científica y no de un sueño, la imagen de una humanidad mejor, más consciente de su fuerza, su grandeza moral y de sus deberes, porque sabrá y comprenderá, en lugar de vivir en la oscuridad[38].

Y para Laisant, las herramientas para que los hombres y las mujeres abandonen definitivamente la oscuridad y la ignorancia no puede ser otra que la de las ciencias y la educación. O mejor dicho, una educación fundada en la ciencia, que tenga como base fundamental las "verdades incuestionables e incuestionadas que nos ofrece la ciencia"[39].

Iniciación Matemática

La producción teórica Laisant en la educación aún está por ser totalmente descubierta y analizada. Pretendemos esbozar algunas reflexiones sobre el asunto teniendo en cuenta los textos que tratan directamente sobre el tema. Notamos que su pensamiento educativo se fue desarrollando a lo largo de su vida, moviéndose cada vez más a una posición más crítica de la educación tradicional, estatal y religiosa, y a propuestas alternativas más radicales para la cuestión de la enseñanza de los hijos y de los propios trabajadores. Su teoría está en constante contacto con la práctica pedagógica: la creación de nuevas soluciones para la enseñanza de la matemática le llevó a reflexionar sobre la didáctica, contenidos y ocasiones para la acción del proceso formativo. Es en

ese movimiento que va de lo concreto a lo abstracto, que va de la práctica a la teoría, que está inserta su experiencia. Infelizmente, C.-A. Laisant sigue siendo un ilustre desconocido para casi todos los pedagogos, doctores e incluso para los investigadores de la enseñanza de la matemática. Una rara excepción es el breve artículo de Pierre Lamandé, dedicada a la imprimir el nombre de Laisant entre las personalidades del mundo de la educación nueva y su lucha por la educación racional. Lamandé afirma que Laisant que "ocupa un lugar particular [en el mundo pedagógico del siglo XIX] por su recorrido"[40] que, como vimos anteriormente, es de transformaciones intensas.

Laisant al dedicar su cuarta conferencia en el *Institut Psico–Physiologique* de París sobre "El problema de la educación", el 27 de marzo de 1903, concluyó un ciclo de actividades que abordan en detalle sus puntos de vista sobre la educación de niños, jóvenes y adultos. Todos los enunciados de las conferencias anteriores –que todas las ciencias son experimentales; que todas se apoyan e interpenetran; y que todas tienen aplicaciones materiales y prácticas– Laisant, agregó que es importante reconocer "que [todas las ciencias] deben formar parte esencial del bagaje intelectual general, indispensable para todo ser humano llamado a trabajar en el entorno en el que se encuentra"[41]. Para él, "la educación matemática podría convertirse en uno de los más poderosos instrumentos del progreso y de la civilización, al precio de algunas reformas fáciles"[42]. Propone un programa de enseñanza de la matemática en el que sugiere reformas como la reducción del número de alumnos por sala (llegando al ideal de un estudiante por profesor) y defiende un proceso basado en un método de "introducción" a la matemática u otras ciencias, que, según él, podría facilitar una "enseñanza menos dogmática posible, al mismo tiempo fundamentalmente filosófica"[43]. O, yendo hacia las propuestas educativas más libertarias, cree que "nada, en la primera educación, debe oler a obligación o fatiga", por el contrario, se debe "tratar de llevar al infante a desear por sí sólo avanzar más", que le da la impresión de que es ella misma la que descubre la verdad. Sólo así los contenidos entrarán en su cerebro[44]. Es decir, sólo a través de la experiencia concreta es que se aprende.

En *Initiatión Matematique* propone ejemplos de juegos –o bromas– con materiales pedagógicos concretos o dibujos como la realización de la enseñanza de los rudimentos de las matemáticas necesarias para la infancia. Las ciencias matemáticas serían el blanco de un extendido prejuicio: la de parecer una tarea siempre muy difícil, debido a su nivel de abstracción. Pero en oposición a este tipo de afirmación, Laisant testimonia, al referirse a su libro de iniciación matemática: "Mostré, al contrario, que era bastante simple, si pones un poco de conciencia y buena voluntad". Por lo tanto, propone que la enseñanza debe ser esencialmente concreta y desprovista de cualquier abstracción.

En relación a la eterna oposición y disputa entre las letras y las matemáticas, Laisant responde irónicamente: sería lo mismo que preguntar a un hombre si prefiere comer o dormir. Suprimiendo uno u otro, el resultado sería el mismo. Y analizando la realidad concreta de la enseñanza y la organización del conocimiento en la época, escribe: "Divida su élite intelectual en dos clases: (...) una de letras y otras científica; y creará dos castas de "semi-hombres" incapaces de comprenderse y comprender el mundo en que viven"[45]. Así es que se hace necesaria la interdisciplinariedad propuesta por Laisant en el capítulo sobre la educación en el trabajo, *La Mathématique. Philosophie - Enseignement*.

En 1906, Laisant publicó el libro *Initiation Matématique*[46], que lleva un significativo subtítulo: "obra extraña a todos los programas, dedicado a los amigos de la infancia". El libro fue publicado por la Hachette, entonces una potencia editorial, que ya había publicado importantes obras de Élisée Reclus en el siglo XIX y que traía 103 grabados que ayudaban a la visualización de los ejercicios propuestos. En su preámbulo, Laisant cuenta que:

> este folleto contiene el desarrollo de los principios expuestos bajo el mismo título de una conferencia realizada hace unos años y publicada en la *Education Fondée sur la Science* (...). Algunos amigos nos inducen a precisar nuestras ideas sobre este punto especial del gran problema de la educación.[47]

El libro se desarrolla en sesenta y cinco breves capítulos que corresponden a los diversos juegos matemáticos propuestos por el educador y un "Discurso Final", además del "Preámbulo". De este último podemos extraer las más interesantes informaciones en cuanto a los objetivos e intenciones de Laisant. Éste dice:

> Los diversos capítulos que están por delante, no forman un conjunto didáctico; pero tampoco están dispuestos al azar. Constituyen una guía dispuesta en las manos del educador, en la que éste puede inspirarse, pero que nunca le puede dispensar del todo del estudio intelectual, que es responsable del desarrollo (...) inspirarse en aquellas [páginas], pero sin convertirse en su esclavo[48].

El trabajo de Laisant tuvo repercusiones mundiales en su tiempo, siendo traducida a varios idiomas: inglés, alemán, español, polaco, portugués y esperanto, por ejemplo. La versión original ganó varias ediciones con grandes tiradas, lo que sugiere que la obra tuvo amplia aceptación de parte del público al que estaba destinado. Al escribir en el preámbulo de la obra *Initiation Matématique* su propuesta innovadora para la enseñanza de la matemática a través de juegos educativos y recreativos, Laisant no oculta sus sentimientos:

> Mucho deseamos que, para las ciencias físicas y naturales, se puedan llevar a cabo intentos similares. La tarea no es difícil, sino todo lo con-

> trario; y tal vez, entonces, veamos a las generaciones futuras, libres de la camisa de fuerza con que les precedieron, prodigando largamente, para el beneficio de la humanidad, los tesoros de una inteligencia dejada libre[49].

El deseo de Laisant se hizo realidad dos años después, cuando en 1908 la editorial Hachette publicó el libro *Initiation Astronomique*, de Camille Flammarion, seguido de otros títulos de la colección de *Initiations Scientifiques*, coordinada por Charles-Ange.

Educación Racional y Científica

Además de su preocupación por la enseñanza de la matemática, como vimos anteriormente, Laisant dedicó, por una parte, el estudio de otras ciencias bien como de las letras, y por otra, a construir una reflexión sobre la educación en sus aspectos históricos, sociológicos y políticos. Prácticamente todos sus libros contienen una reflexión sobre la educación y sobre la enseñanza de la matemática. Aquí nos referimos especialmente a los títulos: *Matematique – Philosophie – Ensegnement*; *L'Éducation Fondée Sur la Science*; *La Barbarie Moderne*; *Iniciacão Matemática*; *L'Éducation de Demain*. Y fue, precisamente, este último, un folletín lanzado por los anarquistas de *Les Temps Nouveaux* y dirigido a los trabajadores con una tirada de 20.000 ejemplares (sólo la segunda edición), donde hay una especie de síntesis de todos estos aspectos que se cernían en su cerebro. Se trata del texto *L'Éducation de Demain*, de 1913, cuyo título del texto –"La Educación del Mañana"– se explica como una elección del autor para creer que va a tratar una propuesta de educación que "necesariamente sobrevendrá al estado actual de las cosas". Y añade, denunciando su optimismo: "Puede ser de aquí a un año, puede ser en un siglo"[50]. En las pocas páginas que componen el libro hay una crítica severa a la educación "actual" – refiriéndose a comienzos del siglo XX– y tradicional, una revisión de algunas de las experiencias educativas más progresistas para los trabajadores –destacando las *Universidades Populares*– y una propuesta de reorganización profunda de la enseñanza y aprendizaje de las ciencias y las letras. Todo ello con una base de filosofía política anarquista, crítica de la iglesia, del Estado y del capitalismo.

Laisant hace referencias a pensadores clásicos que revolucionaron la ciencia y la filosofía como Sócrates, Hypathia y Galileo. Además, cita nominalmente sólo dos pensadores contemporáneos: Gaston Tissandier (1843-1899), un aviador, meteorólogo, escritor e historiador nacido en Francia que fundó la revista *La Nature* en 1873; y Paul Robin (1837-1912), "un educador admirable", considerado el mayor exponente de la educación anarquista de finales del siglo XIX. En el campo político, el pensamiento de anarquistas como Kropotkin y Reclus, saltan a la vista en diversas ocasiones y puntos a lo largo del texto.

Como base de su reflexión hay una interpretación histórica que coincide con los estudios de Piotr Kropotkin en referencia a la Revolución Francesa y la posterior reacción de la burguesía contrarrevolucionaria. La teoría del Apoyo Mutuo también aparece cuando Laisant cita el "alto sentido de la solidaridad, de asociación, de esfuerzo libre en común destinado a aumentar cada día el imperio del hombre, su poder en contra de las fuerzas opuestas de la naturaleza, y, definitivamente, destruir la acción abusiva del hombre sobre el hombre"[51]. Eso es lo que él llama moral, pero que se opone a la "hipócrita moral oficial" que esclaviza a la humanidad, pues para él, "la moral humana del mañana será la generadora de la libertad"[52]. Y todavía bajo la influencia del geógrafo ruso y su pensamiento teleológico, Charles-Ange cree en "el inevitable surgimiento de una nueva sociedad"[53]. Y para que la sociedad futura pueda existir, Laisant sitúa la educación en el centro de ese movimiento: "La educación es la garantía de transformación social que se prepara"[54]. Y por eso el matemático se afilia directamente a un linaje de anarquista que se dedican a intervenir en el ámbito educativo como un espacio de lucha y de formación para la revolución social.

Su crítica es feroz al proponer su visión educativa:

> Podemos decir que esta es una educación anti-religiosa. Lo confesamos sin vergüenza. Las religiones, y sobre todo, lo que hoy se llama "religión" representan el absurdo, la explotación de la estupidez y el miedo, ellos distribuyen la muerte, y nosotros queremos vivir; ellas sobreviven por las mentiras, y el mundo está hambriento de verdad; los defensores de estos tristes vestigios del pasado, siguen subsistiendo a través de la excusa de la fe[55].

El matemático dirige también su crítica a una forma de enseñanza de origen burgués que camina en la dirección opuesta a su deseo de libertad:

> Sobre todo en la enseñanza de las lenguas muertas, el culto de la fuerza y el éxito, el culto a la fealdad (...) al preparar a bachilleres en lugar de formar hombres (...) que serán llamados mañana a ser nuestros líderes. Ellos son monstruos; pero no sabremos culparlos; es la educación la que los hace así[56].

La educación que crea tales monstruos para Laisant, es la realizada por la Iglesia, el Estado y la burguesía e imbuida de sus valores; es aquella que crea una escuela para los ricos –los *"Colegios"* o *"School"*[57], los estudios clásicos – y otra para los pobres – un estudio primario precario. Lo que unifica a los dos polos de esta dualidad es el trabajo constante de la escuela "en deformar las inteligencias por una educación artificial, anti-humana, mas, que deja fuera a los elementos útiles de la vida"[58].

"La educación significa emancipación"[59]. Así, Laisant resume su pensamiento. La verdadera educación libre, laica y racional debe oponerse a sus

enemigos –"gobierno significa sumisión a una autoridad" – en dirección al progreso, siendo la razón es su fuerza motriz. Una de sus críticas a la educación oficial es que en su trasfondo ideológico trata de "conciliar la libertad y la esclavitud", y sobre todo, intenta "conservar la esclavitud pareciendo hacer concesiones a la libertad"[60].

Por eso es adepto a la Educación Integral, como se propone en teoría por Bakunin e implementada por Robin. También defiende el racionalismo pedagógico inspirado en Ferrer y sigue la misma línea de razonamiento de Kropotkin, pues desea eliminar cualquier rastro de "veneno religioso" o educación metafísica. La enseñanza debe basarse en la razón, las "ciencias positivas" y "verdades científicas", en contraposición a la utilización de "hipótesis metafísicas" que conducen a la parálisis. Según Codello, Laisant "admite concepciones positivistas y racionalistas en que basa sus creencias pedagógicas"[61].

El "paralelismo entre la relatividad científica y la relatividad social de la anarquía es tan evidente" en los escritos de Charles-Ange Laisant porque él buscaba tanto una "verdad ética" como una "verdad científica", proceso que lo llevaría "inevitablemente a una concepción social de una sociedad en perpetua gestación y negándose a cristalizar en las leyes absolutas, los sistemas y los dogmas políticos". Por lo tanto, así Laisant propone que fuese la educación: integral y para todos; laica y racional; mixta y científica, pero, sobre todo, libertaria, vuelta a la transformación social y a la construcción de la sociedad del mañana.



Referencias bibliográficas

Auvinet, Jérôme. *Charles-Ange Laisant. Itinéraires et engagements d'un mathématicien, d'un siècle à l'autre (1841-1920)*. Tesis de Doctorado, Université de Nantes, 2011.

Bakunin, Mikhail. *A instrução integral*. São Paulo: Imaginário, 2003.

Bakunin, Mikhail. *A Ciência e a Questão Vital da Revolução*. São Paulo: Imaginário / Faísca, 2009.

Codello, Francesco. *A boa educação: experiências libertárias e teorias anarquistas na Europa, de Godwin a Neill*. Vol. 1. São Paulo: Imaginário, 2007.

Duarte, Aparecida Rodrigues Silva. *Matemática e Educação Matemática: a dinâmica de suas relações ao tempo do Movimento da Matemática Moderna no Brasil*. Tesis de Doctorado en Matemática, São Paulo: PUC/SP, 2007.

Kropotkin, Piotr. "O Que a Geografia Deveria Ser". En: Reclus, Élisée; Kropotkin, Piotr. *Escritos sobre Educação e Geografia*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2011.

Kropotkin, Piotr. “Trabalho cerebral e braçal”, En: Moriyón, F. G.(org). *Educação Libertária*. Porto Alegre: Artmed, 1989.

Kropotkine, Pedro. *Humanismo Libertário e a Ciência Moderna*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, s/d.

Laisant, Charles-Ange. *L’Éducation de Demain*. Paris : Les Temps Nouveaux, 1913.

Laisant, Charles-Ange. *Iniciação Matematica*. Lisboa: Guimarães e Cia., 1919.

Laisant, Charles-Ange. *La Educación Fundada en la Ciencia*. Barcelona/México: Ramon de S. N. Araluce, s/d.

Laisant, Charles-Ange. *La Barbarie Moderne*. Paris: Bataille Syndicaliste, 1912.

Laisant, Charles-Ange. *La Mathématique; Philosophie, Enseignement.* Paris: G. Carré & C. Naud, 1898.

Laisant, Charles-Ange. *L’illusion parlementaire*. Paris: Kolekto Paco-Libereco, 1924.

Laisant, Maurice. *De la députation de l’anarchie*. En: *La Rue: Revue Culturelle Et Littéraire D’expression Anarchiste*, n°9, Paris: Groupe libertaire Louise Michel, 1970.

Lamandé, Pierre. “Une personnalité du monde de l’Éducation nouvelle: Charles-Ange Laisant (1841–1920) et son combat politique pour une éducation rationnelle fondée sur la science”, *Paedagogica Historica*, Vol. 47, No. 3, Junho 2011, 283-301.

Naquet, Alfred. Prefacio. En: Laisant, Charles-Ange. *La Educación Fundada en la Ciencia*. Barcelona/México: Ramon de S. N. Araluce, s/d.

Robin, Paul. *A educação integral*. En: Moriyón, F. G.(org). *Educação Libertária*. Porto Alegre: Artmed, 1989.

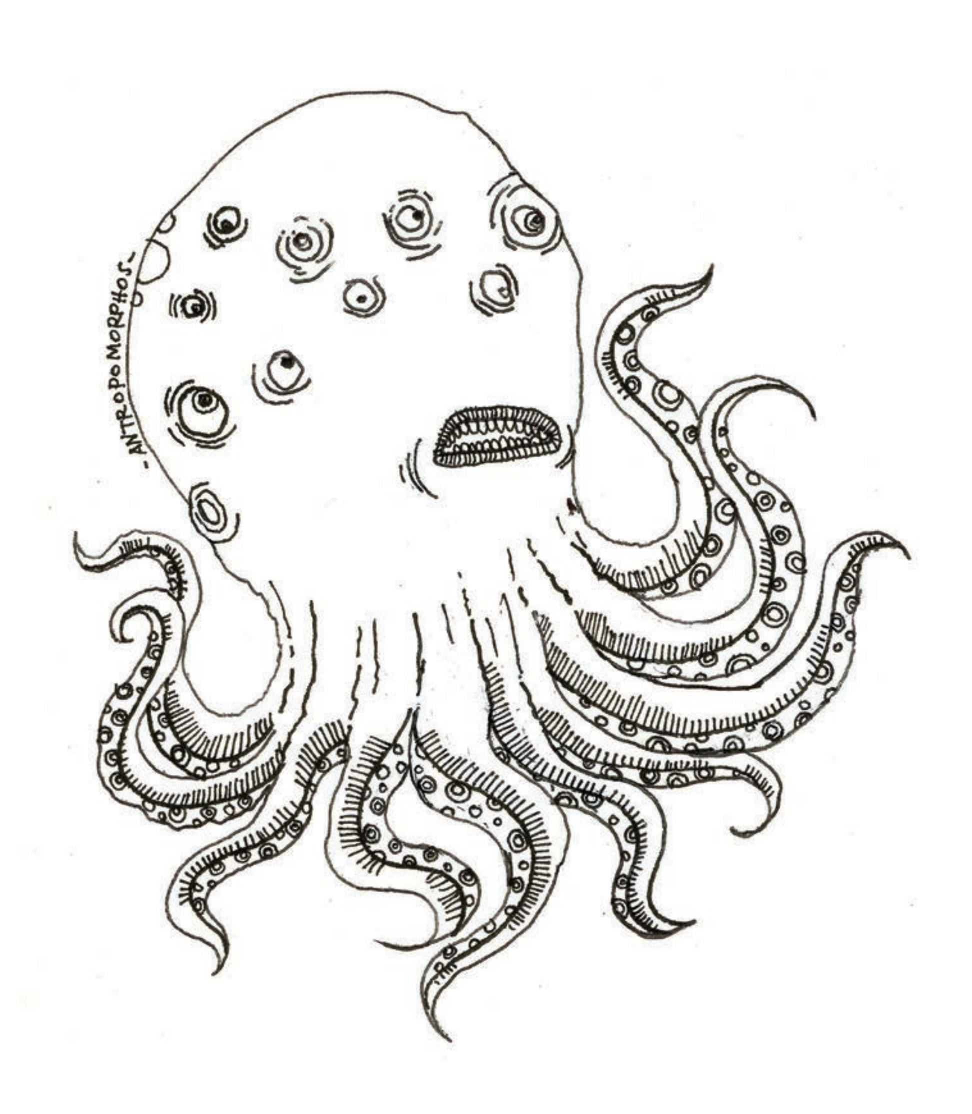
Notas

1. Los datos biográficos de Charles-Ange Laisant fueron extraídos del “Dictionnaire des parlementaires français de 1789 à 1889 (Adolphe Robert et Gaston Cougny)” y del “Dictionnaire des parlementaires français de 1889 à 1940 (Jean Jolly)” publicados en el sitio oficial de la Asamblea Nacional Francesa:http://www.assemblee-nationale.fr/sycomore/fiche.asp?num_dept=4281 (Visitada el 30/01/2013).
2. Jérôme Auvinet. *Charles-Ange Laisant. Itinéraires et engagements d’un mathématicien, d’un siècle à l’autre (1841-1920)*. Tesis de Doctorado, Université de Nantes, 2011. Pág. 292.
3. Alfred Naquet. “Prefacio”. En: Charles-Ange Laisant. *La Educación Fundada en la Ciencia*. Barcelona/México: Ramon de S. N. Araluce, s/d. Pág. XXXII.
4. Laisant, Charles-Ange. *L’illusion parlementaire*. Paris: Kolekto Paco-Libereco, 1924. Págs. 9-10.
5. Idem. Pág. 11.
6. Idem. Pág. 13.
7. Charles-Ange Laisant. *La Barbarie Moderne*. Paris: Bataille Syndicaliste, 1912. Pág. VII.
8. Idem. Pág. 312.
9. Escuela fundada por Madeleine Vernet que merece la atención y un detallado estudio de su existencia y propuesta pedagógica.
10. Idem. Pág. 209.
11. Maurice Laisant. “De la députation de l’anarchie”, en: *La Rue: Revue Culturelle Et Littéraire D’expression Anarchiste*, n°9, Paris: Groupe libertaire Louise Michel, 1970. Pág. 64.
12. Idem. Pág. 70.
13. Una noble excepción es la tesis de docto-

rado del investigador Jérôme Auvinet (2011) en el área de la epistemología de la historia de las ciencias y de las técnicas defendida en la Universidad de Nantes en Francia, totalmente dedicada a la vida y a la obra de Charles-Ange Laisant como matemático.
14. Piotr Kropotkin. "O Que a Geografia Deveria Ser", En: Élisée Reclus; Piotr Kropotkin. *Escritos sobre Educação e Geografia*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2011.
15. D'Ambrosio citado en: Rodrigues Silva Duarte. *Matemática e Educação Matemática: a dinâmica de suas relações ao tempo do Movimento da Matemática Moderna no Brasil.* Tesis de Doctorado en Matemática, São Paulo: PUC/SP, 2007.
16. Pierre Lamandé. "Une personnalité du monde de l'Éducation nouvelle: Charles-Ange Laisant (1841–1920) et son combat politique pour une éducation rationnelle fondée sur la science", en *Paedagogica Historica*, Vol. 47, No. 3, Junio 2011. Págs. 283-301.
17. Jérôme Auvinet. Op. cit. Pág. 461.
18. Charles-Ange Laisant. *La Mathématique; Philosophie, Enseignement*. Paris: G. Carré & C. Naud, 1898. Pág. 3.
19. Ibíd. Pág. 142.
20. Ibíd. Pág. 140.
21. Ibíd. Pág. 5.
22. Ibíd. Pág. 9.
23. Ibíd.
24. Charles-Ange Laisant. *La Barbarie Moderne*… Pág. 249.
25. El autor utiliza la edición impresa española, sin fecha. Ver LAISANT, s/f.
26. Charles-Ange Laisant. La Educación Fundada en la Ciencia. Barcelona/México: Ramon de S. N. Araluce, s/d. Pág. 61.
27. Ibíd.
28. Op. Cit. Pág. 100.
29. Ibíd. 101.
30. Ibíd. 102.
31. Ibíd. 103.
32. Ibíd. 102-103.
33. Ibíd. 103.
34. Ibíd.
35. Op.Cit. Pág. 164.
36. Ibíd.
37. Ibíd. 165.
38. Ibíd. Pág. 239.
39. Ibíd. Pág. 236.
40. Pierre Lamandé. "Une personnalité du monde de l'Éducation nouvelle…". Pág. 283.
41. Charles-Ange Laisant. *La Educación Fundada en la Ciencia*. Pág. 137.
42. Charles-Ange Laisant. *La Mathématique; Philosophie, Enseignement*. Pág. 283.
43. Ibíd. Pág. 194.
44. Charles-Ange Laisant. *La Educación Fundada en la Ciencia*. Págs. 72-73.
45. Charles-Ange Laisant. *La Mathématique; Philosophie, Enseignement*. Págs. 10-11.
46. Utilizamos aquí la edición portuguesa publicada en 1919 por Gumarães & Ca. Editores de Lisboa. Ver Laisant, 1919.
47. Charles - Ange Laisant. *Iniciação Matematica*. Lisboa: Guimarães e Cia., 1919. Pág. 5.
48. Ibíd. Pág. 5-6.
49. Ibíd. Pág. 6.
50. Charles-Ange Laisant. L'Éducation de Demain. Paris : Les Temps Nouveaux, 1913. Pág. 28.
51. Op. Cit. Pág. 17.
52. Ibíd.
53. Ibíd. Pág. 15.
54. Ibíd. Prefacio.
55. Ibíd. Págs. 14-15.
56. Ibíd. Págs. 18-19.
57. En el original escribe "Liceos", pero en nuestra cultura chilena, es el "Colegio" o "School" – dada la profunda norteamericanización de los nombres de las instituciones – la que designa a este tipo de instituciones a las cuales asisten quienes tienen mayores recursos. N.T.
58. Ibíd. Pág. 18.
59. Ibíd. Pág. 6.
60. Ibíd. Pág. 12.
61. Francesco Codello. *A boa educação: experiências libertárias e teorias anarquistas na Europa, de Godwin a Neill. Vol.* 1. São Paulo: Imaginário, 2007. Pág. 247.

| Ensayos |

Formas de la anarquía



Un anarquista es esa criatura humana incesantemente atormentada por una idea de infinito en arte, en ciencia, en filosofía, que busca siempre más verdad en la verdad relativa, más belleza en la relativa belleza, más justicia en la justicia corriente; ese explorador atrevido de rumbos nuevos; ese genio que va muchos años o muchos siglos delante de la humanidad ascendiendo hacia un absoluto inaccesible, ansioso de alcanzar la suprema verdad, la suprema justicia.

Diego Abad de Santillán, 1922.

Ilustración:
"Octopomorfo"
Por Antropomorphos

Las ideologías "emancipadoras" y la transformación social en el siglo XXI

Octavio Alberola

La innovación no pasa ya por los partidos, los sindicatos, las burocracias, la política. Ella depende ahora de una preocupación individual, moral. No se pide ya a la teoría política que nos diga lo que debemos hacer, no necesitamos tutores. El cambio es ideológico y profundo…

– Michel Foucault, 1978.

En 1978, comencé un artículo, titulado «Ética y Revolución – La confrontación dialéctica de nuestro tiempo»[1], con la cita que precede de Michel Foucault. No sólo por enfatizar el cambio que se estaba produciendo entonces en el campo de las luchas por la transformación social sino también por parecerme ese cambio de gran importancia para el enfoque del anarquismo y de la transformación social…

Más de tres décadas han pasado desde entonces y el rumbo de la historia no ha cesado de confirmar lo que ya en ese momento era una evidencia, que "*la innovación no pasa ya por los partidos, los sindicatos, las burocracias, la política*", que "*no se pide ya a la teoría política que nos diga lo que debemos hacer*" y que "*no necesitamos tutores*". Aunque esto no quiere decir que, desde diferentes atalayas de la Izquierda (tanto de la institucional como de la que se pretende "alternativa"), no se siga insistiendo en la necesidad de teorizar la acción antes de pasar a ella, y que en algunas de las bases no se siga buscando tutores…

Todos los grandes movimientos de contestación social del siglo XXI –desde el movimiento "antiglobalización", que comienza en Seattle en noviembre de 1999, hasta el de los "indignados" y el del 15M de estos últimos años– tienen en común el mismo rechazo de "*esas iglesias, que prometen democracia sin discriminación para todas las clases sociales y que niegan a sus propios fieles la más elemental libertad de expresión cuando no aceptan ciegamente sus consignas*", esos "*estados mayores que negocian y pactan por su cuenta el bienestar*

de todos", esas "*máquinas gigantes que confiscan la iniciativa, la acción y la palabra del individuo*"[2].

Un rechazo motivado por la desoladora perspectiva que nos ofrecían entonces las revoluciones triunfantes, confirmado ahora por el fracaso de todas las experiencias emancipadoras intentadas a través del socialismo de Estado. Un fracaso que ha permitido al capitalismo extender su hegemonía a todo el planeta y aparecer como el único sistema económico capaz de producir el bienestar material para las mayorías. Y ello a pesar de seguir siendo un sistema injusto, irracional y terriblemente amenazador para la especie humana.

El fracaso del socialismo de Estado

El mayor acontecimiento de la segunda mitad del siglo XX y la primera década del XXI ha sido pues el fracaso de todas las experiencias que pretendían transformar la sociedad capitalista a través de un socialismo cesáreo impuesto desde el Estado. Ese socialismo que debía –según Marx y Engels– emancipar la humanidad de la explotación y la dominación capitalista para conducirla por el sendero del progreso social… Pero que acabó siempre restaurando el capitalismo al no ser capaz de imaginar y aplicar otro modelo de progreso que el capitalista.

¿Cómo negarlo? ¿Cómo negar que todas esas "experiencias" han acabado convirtiendo el capitalismo en el paradigma del Progreso y contribuido a que la inmensa mayoría de los humanos siga considerando el capitalismo *"como el más eficiente sistema económico para conseguir el bienestar de la humanidad"*?

Se reconozca o no, la historia nos enseña que la causa de la extinción, de ese *"gran resplandor al Este"*(que "*iluminaba los corazones de todos los proletarios del mundo*" desde 1917) y de los similares "*resplandores*" en otros países, fue la progresiva restauración del capitalismo de mercado al interior del capitalismo de Estado. Un proceso que ha demostrado el idealismo de la profecía marxista y contribuido decisivamente a la actual desmovilización revolucionaria y profundo derrotismo del proletariado en todo el mundo. Al punto de incapacitarle hasta para preservar las conquistas que le habían permitido acceder, a través del Progreso capitalista, a una capacidad de consumo cada vez mayor…

Imposible pues de negar que el capitalismo ha conseguido hipnotizar a las masas laboriosas con la ilusión del "confort" y que éstas son incapaces de pensar otro progreso que no sea el de un "confort" cada vez mayor. Una hipnosis que en todas las sociedades humanas le ha permitido convertirse en el paradigma del Progreso e impedir que ellas sean capaces de percibir los peligros que tal "progreso" conlleva. No sólo por la promiscuidad dirigista de las cada vez más voraces e irresponsables tecnocracias y burocracias políticas como por ser el fruto de una «*racionalidad*» tecnológica capaz de coexistir con la barbarie más extrema.

Una promiscuidad obscena y humillante: tanto por ofrecernos el espectáculo indigno de sociedades preparando viajes al cosmos mientras millones de seres humanos siguen marchando descalzos y muriendo de hambre en la Tierra, como porque deshumaniza la especie al imponerle el imperio de la mercancía. Esa irracional "racionalidad" que, a través de la ilusión/obsesión del "confort" y la "eficacia", sigue fabricando víctimas y verdugos.

El fiasco de las ideologías emancipadoras

Ante la triste realidad de las "realizaciones revolucionarias" en el mundo, el pretencioso mensaje emancipador de las ideologías emancipadoras se ha vuelto inaudible y no tiene ya proyección práctica alguna en la vida cotidiana de los trabajadores. Al Este como al Oeste, aunque se sea marxista, marxista-leninista, trotskista, maoísta (?) o anarquista, se puede constatar misma y flagrante inadecuación entre lo que se afirma o se piensa y lo que realmente se hace. Una inadecuación que muestra hasta qué punto las ideologías han servido y sirven sólo para dar buena conciencia a los hombres instruidos sobre sus cadenas y el peso de una Historia que creen forjar. Esa buena conciencia que explica el por qué de la perennidad de las cadenas y de la historia que se pretendía cambiar.

Frente a la impresionante resignación de las masas instruidas en los misterios de la explotación por esas ideologías que prometían redimirlas, de esas grandes ideas que debían "*conducir la humanidad a superarse y alcanzar un estadio cada vez más elevado*", ¿qué nos queda de su mensaje revolucionario y emancipador? ¡Cómo negar que lo que queda es sólo un montón de esquemas, programas y discursos, además una dependencia cada vez más mayor y más íntima del hombre frente al Estado y los mecanismos de la explotación y la dominación!

En tales circunstancias, ¿cómo seguir creyendo en la "revolución"? Por lo menos, en esa "revolución" que desde Marx, Engels, Lenin, Mao, etcétera, se sabía lo que ella debía ser… ¿Cómo olvidar lo que hemos visto, no una vez sino todas las veces que se ha intentado realizar tal "*revolución*"? ¿Cómo poder pensar que ella no será lo que ha sido si se sigue queriéndola hacer con los mismos planteamientos y desde el Poder?

El fallo teórico y práctico del marxismo es indiscutible. Pero no es la única ideología emancipadora responsable de este fiasco revolucionario. La responsabilidad le incumbe igualmente al anarquismo; pues, aunque no haya conseguido protagonizar hasta ahora ninguna revolución triunfante, es responsable por omisión, al no estar presente en el contexto social en que estas luchas se generaron y desarrollaron. Y también lo es porque, en el actual debate, que opone la praxis real de los distintos modelos históricos del socialismo en el Poder a la crítica teórica de un neomarxismo y un antimarxismo éticos, el anarquismo continúa presentándose como un "ismo" más y consolándose

con ese inocuo "¡*Teníamos razón!*". Así, pese a confirmar los hechos la crítica anarquista del Estado, el anarquismo –cuya contribución podría ser esencial por cuestionar las relaciones de Poder en la sociedad– contribuye también a que el debate en torno a los conceptos de ética y revolución, de libertad y socialismo, siga siendo estéril…

La autocrítica necesaria

Lo aceptemos o no, la bancarrota revolucionaria del socialismo marxista nos concierne a todos los revolucionarios y ningún anarquista puede regocijarse por ese fiasco. Primero, porque al no aspirar el anarquismo al Poder no puede proponerse como solución de recambio mientras la desmovilización de las masas continúe y las microscópicas capillas anarquistas sigan predicando en el vacío. Y, segundo, porque a pesar del duro revés sufrido por los marxistas, en su convicción de que las leyes de la Historia funcionaban a su favor, ese "*burdo optimismo de la fe automática en el progreso*" pervive en sus discursos como en el de los anarquistas. Una fe que paraliza la acción y acaba facilitando la aceptación del orden establecido en vez de su subversión.

Nada pues más nefasto e ingenuo que lamentar la pureza perdida de ese mítico ideal que un día encarnó el socialismo, como también propugnar un nostálgico retorno a los mitos como única alternativa a la desoladora realidad presente. Lo pertinente y consecuente es reconocer esta realidad y analizar los hechos y las conductas que han contribuido a que ella sea la que es hoy: tanto para saber por qué el capitalismo es el triunfante como por qué el socialismo (como praxis emancipadora) se ha vuelto indeseable, a través del de Estado, y el libertario más quimérico que nunca.

Curiosa paradoja, porque si el socialismo no ha estado jamás tan lejos como hoy de realizar sus objetivos manumisores, la necesidad objetiva de una praxis socialista coherente no ha sido quizás nunca antes tan urgente y vital. ¿Cómo pues no *"cuestionar todo lo que en la teoría y en la práctica del marxismo y del anarquismo ha contribuido a la perennidad del capitalismo e impedido la eclosión de la utopía implícita en el paradigma emancipador común a estas dos ideologías"*?

Sobre todo ahora, cuando es más necesario que nunca el retorno a la inquietud ética de los ideales de libertad, fraternidad y justicia. Esa inquietud y exigencia, que nada espera pero se afirma, ante el riesgo y la amenaza, para subvertir con nuevos planteamientos el entramado económico, social y político del capitalismo privado y de Estado, y, a partir de ellos, fundar y poner en marcha ya hoy las nuevas experiencias emancipadoras.

La cuestión del Poder...

Desgraciadamente, la renuncia a la innovación es evidente e irreversible en el seno de las organizaciones incapaces de cuestionar las ideologías revolucionarias clásicas. La prueba es que aún continúa en ellas la condenación y persecución de la disidencia ideológica, además de la renuncia al pleno e ilegal ejercicio de la función utópica. Esa única posibilidad de emergencia del hombre libre y de evitar que ellas se transformen en campos de lucha de Poder. No es sorprendente pues que la sustancia, que alimentaba y hacía posible la concepción y aparición de lo *novum*, a través de la objeción y la disidencia ideológica, sea tan denostada ahora como lo era antes. Y ello pese a que se sigue pretendiendo rechazar en ellas los dogmas y los mitos.

Con la ortodoxia –y no sólo en las organizaciones marxistas– sigue imponiéndose la línea general, la planificación central, la autoridad, la disciplina, el poder político, y desaparecen la autonomía, la independencia, el autogobierno. En una palabra: la libertad.

Que no se diga que una cosa es la ideología y otra los partidos, las organizaciones. Porque de dos cosas, una: o bien son las ideologías las que se revelan incapaces de influenciar la praxis militante (en el sentido de sus postulados emancipadores, fraternos, democráticos e igualitarios), o bien son las propias ideologías las que llevan en ellas mismas los gérmenes autoritarios que las minan internamente y que fatalmente acaban por corromperlas. Y poco importa que sea una incapacidad o simple inconsecuencia, puesto que a final de cuentas el resultado es el mismo: ni las ideologías ni las estructuras sociales que de ellas se reclaman (los partidos, los sindicatos) suscitan entusiasmo en las masas. Al contrario, huyen de ellas; pues éstas huelen cada vez peor y uno se asfixia en ellas como en el mundo autoritario.

Y eso pese a que la cuestión del *poder*[3], como esquema conceptual/mental, ha parado de ser reexaminada desde la época en que, con Foucault y otros, se comenzó a concebir el *poder* como un entrelazamiento de relaciones de *fuerza* en lo cotidiano y no simplemente en la relación individuo/Estado. Relaciones pues de *poder* que son las que hacen posible el *Poder*. Es decir: la dominación de individuo a individuo, de clase a clase. Lo que obliga a desechar la idea/convicción de que el *Poder* se encuentra en un lugar privilegiado, que se puede "conquistar" o "destruir": ese paradigma revolucionario común a marxistas y anarquistas.

De ahí la necesidad de repensar la cuestión de la dominación y la sumisión a la luz de las experiencias revolucionarias fallidas y del conocimiento que las ciencias humanas y biológicas han ido produciendo; pues no sólo debemos reactivar la exigencia revolucionaria del resistir sino también adecuar esa exigencia a la realidad actual. Tanto para evitar que la *resistencia* o las *resistencias*

que se inicien se vuelvan nuevas desilusiones como para encontrar y adoptar posiciones claras y coherentes frente a esa arcaica cuestión de la "*servidumbre voluntaria*" más actual que nunca[4]. Pues es evidente que, a pesar de que el Poder se concreta siempre en camarillas (sean las que sean: pero aún más para controlar el Estado) y que éstas generan relaciones de intereses y de pertenencia, de fidelidad y dependencia, son estas relaciones las que hacen "*que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones, soporten a veces un tirano aislado que no tiene sino el poder que ellos le dan*".

La cuestión de la servidumbre

Así, si queremos abordar seriamente el problema de la transformación social hoy, en el siglo XXI, no sólo debemos, como decía Foucalt, "*luchar contra todas las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso*", sino también reconocer la importancia del objeto del deseo que nos hace aceptar voluntariamente la servidumbre. Pues sólo reconociéndolo podremos cambiarlo y dejar de ser siervos.

Demostrada la incapacidad del capitalismo y del comunismo autoritario –en tanto que proyectos hegemónicos– para resolver los graves problemas del mundo (por proponer un Progreso que además de injusto e irracional es destructor del medio ambiente), la lógica y el sentido común nos exigen encontrar una nueva negación del Orden establecido que permita liberarnos de la alienación y crear una verdadera eco-convivencia... Y debemos hacerlo hoy, como ayer, por razones de justicia; pero de más en más por razones de supervivencia, dada la irracionalidad depredadora del capitalismo de mercado como del de Estado.

De qué puede servirnos cuestionar el actual régimen hegemónico sin cambiar el *objeto* del deseo que nos aliena a él; pues es obvio que ese deseo nos mantendrá atados a esta sociedad y a sus formas de explotación y dominación mientras su *objeto* sea *tener*, y, por consiguiente, "*tener cada vez más*" (la "acumulación" capitalista descrita por Marx). Y no sólo porque el velo tecnológico del instrumento de producción (transformado en "*bien común*") logra disimular la desigualdad y la esclavitud sino también porque la ilusión de la mejoría "*del nivel de vida*" (nuestra capacidad de consumir) se convierte entonces en el *motor* de nuestra acción. Una acción que queda fatalmente delimitada por lo que le ha dado *sentido* y por el *valor* (o *valores*) que ha instituido la forma social para predisponernos sicológicamente a la aceptación de la relación de dependencia y de sumisión.

El capitalismo ha logrado impregnar su ideología a la "*fuerza material*" – esa que Marx reconocía a las ideas "*que se amparan de las masas*"– y lo ha conseguido sin tener que recurrir permanentemente a sus instrumentos de

formación ideológica y de coerción física. Es pues un deber ser conscientes de ello y cambiar el "*objeto*" del deseo: tanto para poner fin a nuestra alienación e impedir que el capitalismo pueda continuar su proyecto histórico de dominación planetaria como porque sólo así dejaremos de ser cómplices de la perpetuación del sistema que nos aliena, nos explota y nos domina. Y que, además, nos amenaza ahora con poner fin a la aventura humana.

Es pues un combate por la supervivencia que implica, necesariamente, luchar por la justicia; porque sin ésta no puede haber eco-convivencia. Pero no porque nos lo dicte una ideología determinada, que exige creer en ella, sino porque es el instinto de supervivencia que nos hace ser conscientes de que no nos queda otra alternativa, frente al capitalismo privado y el de Estado que nos hunden cada vez más en la barbarie, que la puesta en marcha de un socialismo fundado en la eco-convivencia de todos los humanos. Ese es el dilema y de nada nos servirán las ideologías, que son representaciones construidas sobre conceptos cerrados para siempre. Nos queda el ser conscientes de la realidad actual y de lo que ella exige de nosotros para cambiarla.



Notas

1. Publicado en la revista *El Viejo Topo*, Madrid, núm. 19, abril 1978, del que la socióloga marxista chilena Marta Harnecker sacó (?) una citación para su libro *La izquierda latinoamericana y la construcción de alternativas*, editado por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1999.

2. Parte de lo citado de mi artículo por Marta Harnecker, en su libro anteriormente mencionado y en *Reconstruyendo la Izquierda*, editado por *Siglo XXI editores* en 2008, para hablar del "*creciente descrédito en lo partidos políticos y, en general, en la política*".

3. Ver los artículos: "Michel Foucault: una nueva imaginación política", de Amador Fernández-Savater (disponible en: *http://www.kaosenlared.net/component/k2/item/90888-michel-foucault-una-nueva-imaginación-pol%C3%ADtica.html*) *y* "Foucault o la ética y la práctica de la libertad. Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones", de Tomás Ibáñez (disponible en: *http://smcomplejidad.com/foucault-o-la-etica-y-la-practica-de-la-libertad-tomas-ibanez/*).

4. Pese a que Étienne de La Boétie la planteó ya en 1576.

La psicología social y el anarquismo

Capi Vidal

La psicología social, a pesar de ser una disciplina que nace en la modernidad, puede decirse que hunde sus raíces en Aristóteles, uno de los primeros autores que se esfuerzan en establecer principios sobre la influencia y la persuasión en la sociedad. El filósofo griego tenía una concepción de la polis como una comunidad de ciudadanos, por lo que no puede equipararse a lo que entendemos como Estado en la modernidad; en el pensamiento de Aristóteles está muy presente, asimismo, la idea de participación ciudadana en el gobierno de la polis, hasta el punto de considerar que solo participando en la comunidad política es posible la felicidad personal[1]. Para el caso que nos ocupa, dejemos clara la referencia a la sociabilidad en este filósofo, que deja la semilla de lo que luego será la psicología social exponiendo algunos principios básicos sobre la influencia y la persuasión sociales; la conocida expresión *zóon politikon* alude al hombre como animal ciudadano, con una tendencia natural a asociarse y a alcanzar la felicidad, única y exclusivamente, en la polis. Kropotkin tendrá una visión similar y considerará a la sociedad connatural al hombre; así, comparte con Aristóteles la condición del ser humano como "animal social"; la tesis sostenida en *El apoyo mutuo: un factor de la evolución* (1902), que no recibió excesiva atención en su época al no casar con los intereses políticos y económicos, ha ido cobrando crédito en el ámbito científico a lo largo del tiempo. La lucha por la existencia no sería de uno contra todos, sino de grupos de individuos contra el medio adverso, de tal manera que la cooperación se convierte en un factor determinante[2]. Bakunin también señaló la dependencia del ser humano respecto a su entorno; considera que la voluntad humana es determinada, no incondicional, ya que el hombre, durante su desarrollo vital, es el resultado de acciones, circunstancias y condiciones, materiales y sociales, que continúan formándole durante toda su existencia. Podemos decir que, para el pensamiento anarquista, tal y como nace en el siglo XIX, la sociedad es la base de la existencia humana[3]. No creemos que

nadie pueda negar ya que somos “animales sociales” hasta el punto que puede decirse que las demandas de la vida social han sido más determinantes en la evolución, incluso, que las exigencias del medio físico. También parecen existir tendencias aparentemente contradictorias en la especie humana, de las que también se ocuparon los pensadores anarquistas, como es la búsqueda de interés personal junto a la necesidad de pertenencia al grupo.

No es hasta los años 30 del siglo XX, cuando comienza el auge de la psicología social empírica; muchos autores contemporáneos han considerado que resulta primordial para resolver algunos problemas de las sociedades modernas. Si queremos dar una definición extremadamente sencilla a la psicología social puede ser el estudio de cómo las creencias, sentimientos y actitudes de las personas se ven influenciadas por la presencia de otros seres humanos en la vida en sociedad. Una primera ley de la psicología social puede considerarse el hecho de que el comportamiento descabellado de las personas en algunos momentos no supone que estén locas; cualquiera puede caer en determinados procesos, si se producen las condiciones socio-psicológicas adecuadas, conducentes a un tipo de conducta muy concreto[4]. Así, existe una tendencia a etiquetar a las personas de “malas” o “desagradables”, según unos cánones de normalización social, y no es necesario profundizar en los problemas ni indagar en conductas que simplemente se desaprueban.

La cognición social alude a cómo entendemos el mundo social tomando nuestras más importantes decisiones según esa construcción y comprensión del entorno en el que vivimos. Hay que decir que existe cierta tendencia en la cognición humana a creer que se está en lo cierto sin tener en cuenta que nuestro acceso a la información y nuestro modo de procesar los datos, dos factores primordiales para el pensamiento racional, son siempre muy limitados. Como no resulta atractiva la idea de que la mente humana es limitada, sin conexión alguna con lo absoluto, tendemos a adoptar atajos cognitivos, tal vez útiles en la vida cotidiana, pero que también conducen a graves errores y a una idea sesgada del mundo[5]. Desde una perspectiva libertaria, se trata de un motivo más para rechazar las verdades absolutas, asumiendo que todo juicio es relativo, y abogar por el pensamiento y la comunicación racional.

Conformismo y persuasión social

El viejo concepto de “animal social” de Aristóteles puede adaptarse hablando en la sociedad contemporánea de una permanente tensión en la persona entre su “individualización” y los valores asociados al conformismo; esta noción de conformismo vamos a definirla como un cambio en las creencias o conductas de una persona debido a la presión, real o imaginada, de otro individuo o grupos de individuos[6].

Son muchos los factores que ayudan a reducir o aumentar el conformismo:

si el individuo encuentra a otras personas con opiniones similares, en disenso también con la mayoría, la subordinación y conformismo se reducen; la unanimidad, al margen del tamaño del grupo, contribuye al conformismo; el carácter del individuo, según tenga alta o baja la autoestima, condiciona para una posición más o menos conformista; en la misma línea, la visión que tenga la persona de sus propias habilidades le llevará a reducir o incrementar su subordinación al grupo; el prestigio de algunas personas también empujará al conformismo; o el hecho de que los miembros que son inducidos a ser aceptados de manera moderada tienden más a adaptarse a las normas y pautas de conducta creadas por el grupo, que aquellos que se ven empujados a la aceptación de manera tajante. Como resumen, es importante partir de esta influencia que ejercen los otros, de manera intencional o no, y el efecto notable que supone para la conducta de la persona; si hablamos de la posibilidad de una mayor consciencia y libertad para las personas, resulta tremendamente importante comprender cómo funciona ese proceso, así como las consecuencias no deseadas que puede tener. Podemos hablar de tres clases de respuesta ante la influencia social: *sumisión*, en la que la conducta se ve condicionada por el deseo de obtener una recompensa o una sanción, por lo que su duración va unida a cualquiera de esas dos motivaciones; *identificación*, donde la motivación tiene su origen en el deseo de parecerse a una determinada persona influyente y en la que, a diferencia de la anterior, el individuo es sincero hasta cierto punto en los valores que adopta; y por último, la *interiorización*, de raíces más profundas que la mera identificación, ya que la motivación estriba en el deseo de estar en lo cierto, la persona influyente goza de un digno crédito y de buen juicio, por lo que se aceptan sus creencias hasta el punto de que la persona influida las incluye en su sistema de valores, por lo que termina independizándose de la fuente de origen, siendo sumamente resistente al cambio. Como ya puede deducirse, la fuerza más poderosa para la influencia social es la interiorización, ya que el deseo de estar en lo cierto no demanda de vigilancia externa alguna, de recompensa o de castigo tal y como se produce en la sumisión, ni tampoco tiene condicionantes afectivos como en la identificación[7].

La sociedad contemporánea es eminentemente mediática, por lo que se buscan, de una manera u otra, con mayor o menor sutileza y de forma constante, técnicas de persuasión de masas. La televisión ejerce una influencia notable, medio en el que prima el entretenimiento, incluso en lo informativo; por ello, las noticias tendrán siempre un componente activo y violento en aras de un mayor espectáculo. El origen de la creencia de que las personas son, por lo general, violentas, está con seguridad en esta influencia mediática, cuando es posible que la mayor parte de la gente se comporte de manera pacífica y ordenada; sin que exista muchas veces intencionalidad en ello, los medios contribuyen a difundir esta imagen de violencia y crueldad en la sociedad. No

obstante, existen técnicas más conscientes y directas de persuasión social, no puede tampoco obviarse que la sociedad estatal y capitalista está sometida a las mentiras de un discurso dominante, ocultando aspectos fundamentales de la realidad de los pueblos; para mantener las estructuras de explotación y el conformismo social existe también, por parte de los medios de comunicación, una notable producción de conocimiento, y en nombre muchas veces de un cuestionable sentido común[8].

La psicología social nos dice que los grupos tienden a preferir a personas conformistas, por lo que hay que tener la capacidad de discernir de forma correcta entre nuestras razones para el inconformismo, o defensa de nuestra individualidad, o para lo que podemos llamar un conformismo racional y positivo, es decir, aportación a un proyecto colectivo. Si el conformismo más penoso tiene que ver con el premio o el castigo que puedan conseguirse, un buen ejemplo de plegarse a la conducta del grupo de modo racional puede ser la aceptación de personas con mayor conocimiento en la que hay que apoyarse; es la vieja distinción en el anarquismo entre autoridad coercitiva y una mera autoridad técnica. Las investigaciones en psicología social demuestran que las personas con mayor habilidad y experiencia generan una mayor fe en los demás a la hora de seguir su ejemplo. Obviamente, hay que trabajar siempre por que la realidad sea nítida, por una plena consciencia de lo que está ocurriendo y por una explicación sobre los hechos, en aras de que no se produzca ninguna dominación y manipulación, por sutiles que aparezcan, ni se genere una clase dirigente mediadora.

El anarquismo y la psicología

Como ya hemos apuntado, los pensadores anarquistas clásicos ya se ocuparon en algún momento de la psicología para sus ensayos; así lo hicieron Proudhon, Bakunin y, especialmente, Kropotkin, que dedica gran parte de su obra a demostrar la importancia del libre desarrollo de las personas en la vida cotidiana. Como hemos visto antes, es posible que los ambientes sociales, debido a estos mecanismos explicados por la psicología social, tiendan a inhibir el espíritu de rebeldía en el ser humano; sin embargo, lo que es cierto es que esa tendencia a rebelarse contra lo establecido apelando a un mundo mejor, y que halla en el anarquismo su máxima expresión, no desaparece por completo y un número considerable de personas la preserva y desarrolla de manera encomiable. Ese espíritu rebelde suele ir unido a una tendencia innovadora, que incuestionablemente tiende a indagar en las cuestiones y a realizar un examen crítico. El perfil psicológico del anarquista, pues, se caracteriza por una tendencia a la rebeldía, la crítica y el pensamiento racional, en aras de obtener mejores resultados. Es un factor primordial para las ideas libertarias, que debería mantenerlo a salvo de todo dogmatismo y, consecuentemente, le

blinda frente a esos mecanismos manipuladores de los que nos habla la moderna psicología social. A finales del siglo XIX, un importante ensayo trata de mostrarnos que los adeptos a una determinada ideología tienden a mostrar unos rasgos psíquicos similares[9].

Tal y como nos lo muestra Hamon, el espíritu rebeldía no es, obviamente, el único rasgo del carácter psíquico anarquista: junto a él se encuentra un profundo amor a la libertad, que le hace rechazar cualquier ley impuesta por la fuerza. Detrás de ello se encuentra un deseo de que toda individualidad humana se deshaga de todos los obstáculos que impiden su desarrollo. Por lo tanto, encontramos a priori esos tres rasgos psicológicos en el anarquista: rebeldía, amor por la libertad e individualidad (amor por el yo). Sin embargo, el perfil todavía estaría incompleto si no hablamos también de un profundo sentimiento de altruismo, una gran sensibilidad ante el sufrimiento ajeno, algo que le empuja a fortalecer y que la psicología moderna considera primordial: la empatía. Si no hablamos de un perfil psicológico compuesto por los siguientes rasgos, no estamos hablando con seguridad de un completo anarquista: rebeldía, amor por la libertad, individualismo, altruismo, sensibilidad… Todavía hay otra característica psíquica, consecuencia de todas las anteriores: un sentimiento de justicia, no basado en un ciego ideal o en la irracionalidad, y sí con una base que tiende a la lógica. Es decir, el anarquista tiende a buscar un sentido racional y una consciencia en los objetivos que persigue, por lo que a la fuerza tenderá a razonar y a reflexionar, aunque existan otros factores también con gran peso como es la sensibilidad moral[10]. No obstante, estos diferentes rasgos psíquicos del anarquista, como es lógico, no se muestra en perfecta armonía y algunos de ellos pueden tener más peso o, incluso, el resto subordinarse al mismo. La importancia de la obra de Hamon estriba, no solo en aspectos teóricos y reflexivos, sino en el trabajo de numerosas experiencias vitales.

La psicología como ciencia social, de aspiración transformadora, se apoya notablemente en los pensadores anarquistas clásicos, considerablemente interesados también en su obra por el campo psicológico. Al igual que realiza el anarquismo con todos los ámbitos de la vida social, política y económica, la psicológica social libertaria, radical y emancipatoria como veremos a continuación, parte de la crítica permanente de las bases y escuelas sobre las que se fundamentan y actúan las teorías psicológicas[11].

Psicología social crítica y radical

Gracias a nuevas perspectivas dentro del campo psicológico, como es el caso de la psicología social crítica, los valores anarquistas se convierten en fundamentales, ya que las personas tienen una vida más plena y satisfactoria cuando participan en la toma de decisiones y se muestran cooperativos con

sus semejantes en un entorno de igualdad[12]. Así, necesariamente, encontramos un nuevo horizonte para la psicología social, gracias a una vinculación de la crítica con los valores libertarios, en la que se ocupa de la organización y mejora de la sociedad, aportando una nueva forma de observar el mundo cuestionando lo establecido. Como no puede ser de otro modo, se realiza una crítica radical a la psicología propiamente dicha, por su estandarización e institucionalización. Encontramos aquí un paralelismo entre las visiones antagónicas que aportan el liberalismo y el anarquismo con la psicología tradicional, que concibe al individuo con límites cerrados, y la psicología social crítica, que observa a la sociedad estrechamente vinculada al individuo. Por lo tanto, al igual que las ideas libertarias, la psicología social crítica tiene como objetivo la emancipación social.

Para llegar a una psicología a la que poder adjetivar como anarquista, tenemos que dar un paso más con la llamada psicología social radical, cuyos principios pueden ser los siguientes: un rechazo a toda práctica psicológica manipuladora; una profundización en los problemas (no solo ocuparse de los síntomas); un análisis global (holismo); innovación en prácticas que respondan a las necesidades y problemas de las personas; trabajo en situaciones cotidianas para transformarlas; denuncia y subversión de las relaciones opresivas, y la transformación social[13]. Por lo tanto, la psicología social radical hace más énfasis en la transformación social que en la crítica, y lo realiza desde una perspectiva libertaria al buscar la destrucción de toda estructura de poder y dominación. Al mismo tiempo, considera que la transformación debe convertirse en una práctica social en las comunidades víctimas de la opresión. Si la crítica puede definirse como pensar en futuros alternativos, el radicalismo da un paso más y considera que las estructuras opresoras pueden ser destruidas; desde esta base nacería una psicología anarquista.

Psicología social y construccionismo

La psicología social crítica ha visto potenciado su desarrollo por el construccionismo, algo explicable por un cambio en las sociedades, que algunos autores vinculan con el posmodernismo. Dejaremos para otro artículo la profundización en el debate sobre la visión posmoderna, tantas veces de tendencia reaccionaria[14], con su feroz crítica a los valores de la modernidad, y especialmente la muy cuestionable distinción radical entre un anarquismo clásico y un anarquismo posmoderno. Lo importante para el caso que nos ocupa es que la psicología social alcanza un alto grado de madurez abandonando, eso sí, toda tentación autoritaria que pudiera ir pareja a algunos de los valores de la modernidad; gracias al construccionismo, que considera la realidad social como resultado de las prácticas humanas, se desmantela ese dispositivo autoritario, puede que involuntario y tal vez bienintencionado en gran parte de los

casos, que pretendería tratar la psicología como una disciplina científica que nos dijera todo lo que hay que saber sobre la realidad de los seres humanos. Todo esto tiene mucho que ver con una de las críticas radicales que realiza la visión posmoderna: la existencia de una objetividad, basada en la creencia de una realidad independiente de los seres humanos, a la que podríamos acceder gracias al método científico. No se niega, obviamente, que la realidad exista, sino que lo haga con independencia del modo que los seres humanos acceden a ella; es decir, los objetos existen tal como nosotros creemos que existen debido a nuestras propias características que los hacen existir de esa manera; los objetos presentes en la naturaleza, dicho de otro modo, no son preexistentes a nuestra representación, sino que son objetivaciones que resultan de nuestras propias características, así como de nuestras prácticas y convenciones[15].

Las consecuencias de considerar que la realidad está instituida por nosotros, y no existe con independencia de nuestro modo de acceso a ella, tiene importantes implicaciones para la psicología. Así, los fenómenos psicológicos tampoco vienen dados, sino que son construidos por medio de nuestras prácticas; estas prácticas, serían cambiantes y relativas según la cultura en que nos encontremos, por lo que los fenómenos psicológicos también se verían conformados de forma parcial por nuestra manera de representarlos. Los psicólogos, entonces, no pueden ser neutrales, sino que también tienen una responsabilidad en la conformación de la realidad de los seres humanos, no solo por sus conocimientos aprendidos, sino de forma más directa a partir de los conocimientos que elaboran. Es decir, si el psicólogo se adhiere a la creencia de que existe la objetividad, le convierte en mero cronista de la realidad eludiendo todo compromiso; las implicaciones autoritarias sobre las personas son obvias, ya que el discurso del psicólogo solo puede ser cuestionado según unas supuestas reglas de la objetividad. El resultado de aceptar normas objetivas en la psicología resulta en negar varias cosas: que la realidad psicológica es una construcción contingente, resultado de determinadas prácticas sociohistóricas y sin una esencia previa a la que poder agarrarse; que el discurso del psicólogo es igualmente convencional, una interpretación entre otras muchas sin que pueda considerarse mejor correspondida con la realidad; como hemos dicho anteriormente, se impide ver que el discurso del psicólogo tiene también una responsabilidad en la conformación de la realidad psicológica y, por tanto, se le debe pedir responsabilidades sobre sus opciones normativas; por último, se impide con la operación autoritaria que la gente pueda intervenir en cuestiones psicológicas, ya que será solo un especialista u otro el que detecte el fallo y decida el camino a seguir. Como resumen, decir que la creencia en la objetividad de la disciplina psicológica ha llevado a convertirla en un proyecto autoritario, que informa a las personas de la verdad de su ser sin darle más posibilidad que la del acatamiento[16].

El camino transitado por psicólogos sociales, que algunos han etiquetado de posmodernos, puede considerarse radicalmente innovador y de tendencias emancipatorias, por lo que inevitablemente les ha acercado a las ideas sociopolíticas que con mayor vigor afrontan los nuevos tiempos: el anarquismo. El posmodernismo, en su cuestionamiento de todo fundamento para los grandes relatos, se convierte en una poderosa herramienta al servicio de la crítica radical a la psicología tradicional. Aunque ya hemos dicho anteriormente que no queremos profundizar en el debate sobre el posmodernismo, ya que los planteamientos de algunos de sus autores son demasiados descabellados y desesperanzadores de cara a un objetivo emancipatorio, sí hay que señalar la importancia de utilizar algunos de sus argumentos para deslegitimar la psicología tradicional como aliada de las clases dominantes en la sociedad estatista y capitalista. Hablamos, por lo tanto, de una psicología social profundamente crítica y radical, de características emancipatorias, por lo que solo puede ser tildada de anarquista[17].

Conclusiones

Aristóteles, con su concepto de *zóon politikon*, que alude a la capacidad del ser humano para organizarse en sociedad (la polis) y buscar la felicidad en ella, fue el precursor de la psicología social, a pesar de ser una disciplina que nace en el siglo XIX. Ya el anarquismo clásico, en la misma época, se ocupó de aspectos psicológicos, especialmente Kropotkin con sus estudios sobre lo pernicioso del ambiente carcelario y su concepción de la libertad como un factor primordial en el desarrollo de las sociedades humanas. Si la psicología social explica cómo gran parte de las personas adoptan en sociedad una actitud dócil y conformista, el perfil psicológico anarquista tiende a rebelarse contra lo que considera injusto y racional reclamando, tanto una individualidad interesada en su máximo desarrollo, como una aportación racional, constructiva y solidaria al conjunto de la sociedad.

En los últimos años, se ha producido una concomitancia valiosa entre la psicología, como ciencia social, y el anarquismo, como teoría emancipatoria. El anarquismo, con su poderosa concepción de la libertad, estrechamente vinculada a la igualdad social, favorece que las personas tengan una vida más plena y feliz, si verdaderamente pueden cooperar y decidir sobre los asuntos que les afectan en un contexto igualitario. El construccionismo social ha favorecido esa tendencia, que ya podemos denominar psicología anarquista, con la radicalización de la psicología social crítica en un contexto posmoderno en el que se cuestionan los grandes discursos ideológicos y se anula toda visión esencialista sobre la naturaleza humana, algo que ha propiciado un proyecto normativo y autoritario dentro de la psicología. Al ir pareja la represión social a la represión psicológica, solo podemos congratularnos de esa asociación en-

tre la psicología y las ideas libertarias. Como ha señalado Anastasio Ovejero, "los psicólogos sociales postmodernos están estableciendo las bases psicosociales de la ideología anarquista".



Notas

1. Guthrie, W.R.C. *Historia de la filosofía griega*, volumen VI. Gredos, Madrid, 1993.
2. Kropotkin, Piotr. *El apoyo mutuo*. Ediciones Madre Tierra, Madrid, 1989.
3. Bakunin, Mijaíl. *Escritos de filosofía política*. Altaya, Barcelona, 1994.
4. Aronson, Elliot. *El animal social.* Alianza, Madrid, 2007.
5. Ibíd.
6. Ibíd.
7. Ibíd.
8. Velásquez Fernández, Andrey & Rojas Garzón, Yuranny Helena. "Nuevas perspectivas desde la psicología social crítica: Psicología anarquista". Universidad del Valle - Instituto de Psicología, Santiago de Cali, Febrero de 2011.
9. Hamon, August, *Psicología del socialista-anarquista*. Recurso electrónico disponible en: http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/l220.pdf
10. Ibíd.
11. Velásquez Fernández, Andrey & Rojas Garzón, Yuranny Helena… op. cit.
12. Ibíd.
13. Ibíd.
14. Ovejero Bernal, Anastasio. "Psicología social potmoderna emancipadora. Entre la psicología crítica y el postmodernismo" (Universidad de Oviedo). Recurso electrónico disponible en: http://es.scribd.com/doc/185080841/36138146-Psicologia-Social-Postmoderna-Emancipadora.
15. Tomás Ibáñez. *Municiones para disidentes*. Gedisa Editorial, Barcelona, 2001.
16. Ibíd.
17. Anastasio Ovejero Bernal… op. cit.

Onomasiología de la izquierda

Carlos Penelas

(…) no nos transformemos en jefes de una nueva intolerancia,
no nos situemos como apóstoles de una nueva religión,
aunque ésta sea la religión de la lógica.

– Carta de Pierre-Joseph Proudhon
a Carlos Marx

Conocemos, qué duda cabe, el significado del fascismo, del franquismo, del nazismo. También hemos podido ver lo que representa el populismo o las ideologías redentoras confesionales. Lo conocemos y lo padecemos. Asimismo, después de mucho tiempo, intelectuales y militantes descubrían los crímenes del estalinismo y la pesadilla del totalitarismo soviético. Y descubrimos, con perplejidad, que permanentemente existirá un traductor de la historia dispuesto a hacer la tarea en humillantes condiciones. Hora a hora sentimos imbecilidad, prejuicio, silencios sistemáticos, desprecio, seres de cejas y zapatos de mayordomo, señoras neo-hegelianas encargados de generar enemistades imperecederas. Tal vez sea la visión elemental de un poeta, pero lo sabemos desde que décadas atrás, en mi primera juventud, me lo enseñaron los viejos libertarios. Y comenzaba a leer pensadores olvidados y negados.

Una vez más –ante las nuevas generaciones y ante el vacío ideológico, moral y de formación– debemos preguntarnos qué se entiende por izquierda, por progresismo, por proceso revolucionario. La izquierda vitorea líderes y denosta todo aquello que supuestamente no es revolucionario. De manera autoritaria y dogmática forma parte del ansia de poder, muchas veces mayor, que los gobiernos del resto del mundo. Aparecen en escena los intelectuales lúcidos, los artistas arribistas, los profesores esclarecidos recomendando el último libro de pensadores franceses, incomprensible y fatuo. Y, por lo general, justificando lo injustificable. Para luego entrar en la zona de sombras, de olvidos y de nuevos engaños. *Rebelión en la granja* es uno de los ejemplos brillantes de lo que hablo.

Apóstoles de iconografías y símbolos comparten la visión polarizada del Estado. Y escriben o vociferan pueblo en un proceso que pocas veces los tuvo en cuenta más que para hacer número. Además, desde un púlpito sacro, discuten la democracia, la burguesía, el liberalismo. Sin terminar de entender muy bien cada cosa. Confundiéndolo todo; a veces por ignorancia, otras por mala fe.

La historia, la sociedad, crece en términos de complejidad e incertidumbre. Baudelaire afirmaba que debíamos de ser sublimes sin interrupción. Difícil, pero utópico y poético.

Necesitamos deseducarnos para recuperar la espontaneidad. En lo cotidiano, en lo fraternal, en el amor, en la belleza, en la mirada del alba y de la noche. Habituados a un mundo de valores absolutos y palabras mayúsculas –por las cuales se cometieron crímenes, torturas y vejaciones– ese hombre supuestamente pensante vive enajenado. El hambre, la pobreza, la industria cultural, la falta de pasión, genera pedantería; devaneos y alardes. Inconstancia y frivolidad en la gran mayoría de los intelectuales.

Surge con mil variantes la *nomenklatura*, el mito del héroe mártir, los gestos vistosos y dramáticos, los textos canónicos, el culto idolátrico, la pedagogía del paredón. Nos alejamos de la ética, de la responsabilidad. Participamos en la ilusión constante en desacuerdo con la realidad. La idea del bien y del mal se transforma en coraje, en cobardía, en lealtad o traición. En "patria o muerte", en "religión o muerte". Y esa izquierda que generó campos de concentración, castigó a homosexuales, exilió rebeldes, ocultó fusilamientos, generó engaños y falsificaciones, levantando banderas, apoyando complots o regímenes reaccionarios, elevando fantasmas y leyendas, persiguiendo el pensamiento libertario en mujeres y jóvenes, prohibiendo películas de Orson Welles o el teatro de Ionesco, mutilando fotografías, historias, documentos, cambiando y olvidando sin pudor, esa izquierda que negocia, oculta y distorsiona, está entre nosotros.

El fascismo de derecha sabemos qué es, qué representa. Lo que nos negamos a ver es el fascismo de izquierda con sus poetas, artistas, profesores, intelectuales, doblando la espina dorsal sin pudor, con anhelos apocalípticos o rituales multitudinarios. Calladitos, tapaditos, grises. Pero siempre con el culto a la personalidad, deformando lo real con políticas maquiavélicas, creyendo –con un infantilismo ideológico impensable es este siglo– que si se rebela la miseria, el despojo del hombre, se logra la revolución.

Pues bien, estimado y polémico lector, le ofreceremos un extracto que publicó el gobierno chavista en un periódico, suplemento gratuito financiado por el gobierno de cobertura nacional, *Vea*. Y Últimas Noticias, el de mayor venta.

El anarquismo forma criolla del reformismo.

La Revolución Bolivariana debe estudiar muy bien al Anarquismo, ese es un enemigo principal, que mucho nos ha perjudicado, y si no se erradica mucho nos desgastará y, sin duda, nos puede llevar a la derrota. Si la lucha es contra el Estado burgués se ponen al lado de esa lucha y pasan por revolucionarios, pero si la lucha es contra el Estado Revolucionario, se colocan, objetivamente, al lado de los enemigos de la Revolución.

Los anarquistas viven un dilema existencial, para avanzar en sus ideas deben organizarse, al organizarse van contra su postulado de libertad irreal, prefiguran un Estado, se niegan, es por eso que nunca avanzan, no son buenos para construir, son agentes disgregadores de las luchas revolucionarias, funcionan como disolventes, frenos de los avances revolucionarios. En Venezuela, en la Revolución Bolivariana el enemigo de esta etapa es el anarquismo pequeño burgués en todas sus variantes.

Como podemos advertir hay cosas que parecen no querer cambiar. Lo irracional, la torpeza, la falta de información, el oportunismo, la ingenuidad típica del turista de izquierda, el modificar al mundo en un segundo, la izquierda ortodoxa y la otra, profetizan sobre nuevos mausoleos.

Esta tarde, ante tanta necedad y despropósito, necesito releer unas cartas de Tolstoi. En una de ellas escribe: “Hoy no fui lo suficientemente modesto”.



Octavio Paz y Albert Camus: *Libertad antes del alba*

Sebastián Allende

A 100 años del nacimiento de Octavio Paz

El siglo xx, a la par de su desarrollo científico y tecnológico, presenció el ascenso de regímenes totalitarios que regularon las relaciones amorosas de sus sociedades o democracias liberales que prohibieron la cercanía de blancos y "gente de color" en sus espacios públicos[1].

Este mundo conoció la pluma de Albert Camus, también la de Octavio Paz. El primero nació en Argelia, el segundo, en un México convulso; uno conoció el mediterráneo, el otro, las ruinas mayas, no obstante aquello, ambos caminaron por un sendero común: la amistad. Paz conoció a Camus en el París de los '40, sobre él dirá: "Entre los existencialistas al único que traté con más cercanía, aunque brevemente, fue a Albert Camus. No era un filósofo, sino un artista. Un escritor. Simpatizamos mucho. Era abierto y sabía escuchar. Su inteligencia era cordial, mejor dicho, su cordialidad era inteligente", concluyendo de manera tajante que Camus "es el escritor más perfecto de su generación y ha envejecido menos que Sartre, Genet y los otros".

Ciertamente, sus actitudes no suscitaron simpatías inmediatas en su entorno, pues su labor literaria despertó recelos por el escaso "compromiso" con las ideologías dominantes de la época.

Así, uno en *El Hombre Rebelde* y *El Verano*, el otro, en obras como *El Laberinto de la Soledad*, *Postdata* y *Tiempo Nublado*, cimentaron un diálogo por encima de dialécticas antojadizas e ideologías devenidas en iglesias. Existía una pasión común: la libertad.

Eran años difíciles. Los procesos de Moscú, el nazismo, los campos de concentración, dieron forma a lo que Camus llamó "El siglo del miedo". ¿Cómo recorrer sinuoso sendero, más aún cuando está construido sobre millones de muertos?

En sí, el presente ensayo, es un repaso a la obra de Octavio Paz y Albert Camus, caracterizando sus apreciaciones en torno a la dialéctica marxista, la revolución y la guerra civil española.

Dialéctica, Historia y Revuelta

El marxismo[2] esgrime una dialéctica triádica para comprender la historia. Este movimiento dialéctico de raigambre hegeliana, según sus adherentes, culmina en la síntesis histórica ("la negación de la negación"), es decir, la sociedad sin clases y sin Estado. En torno a este punto, Camus señaló en *El Hombre Rebelde* la desmesura de sus apologetas. Es peligroso hablar en nombre de un devenir: ser guía y verdugo a la vez.

Paz, por su parte, y a raíz de su conocimiento de cultura india y prehispánica, criticaba la visión lineal del tiempo en Occidente. Este último elemento es fundamental en la reflexión de este intelectual latinoamericano[3]. Ir con la historia en mayúscula podía sumir, según ambos, en un silencio cómplice a los adherentes a tal interpretación: la historia los absolvería. Aquí aparece una arista vinculada al primer encabezado, el problema de los medios con los fines. Y *Los justos* de Camus, un testimonio literario[4]. Matar o no. Lanzar la bomba. ¿Y los niños? El problema de la mesura y/o la desesperación aparece en estos socialistas revolucionarios del siglo XIX, bajo la idea de asesinar al zar. Si la historia va con ellos, la bomba está justificada. Camus pareciera insinuar que la revolución, en su sentido clásico, podría devenir en un "nihilismo histórico". Por su parte, Octavio Paz en *Corriente Alterna*, nos explica la diferencia entre revuelta, revolución y rebelión: "Aunque el origen de la revolución sea el mismo que el de la revuelta, (volveré: rodar, enrollar, desenrollar) y aunque ambas signifiquen regreso, la primera es de estirpe filosófica y astronómica, vuelta de los astros y los planetas a su punto de partida, movimiento de rotación en torno a un eje, rueda de las estaciones y las eras estaciones. En revolución las ideas de regreso y movimiento se funden en la de orden, en revuelta esas mismas ideas connotan desorden. Así, revuelta no implica ninguna visión cosmogónica o histórica; es el presente caótico y tumultuoso. Para que la revuelta cese de ser alboroto y ascienda a la historia debe transformarse en revolucionaria. Desde fines del siglo XVIII la palabra cardinal de la triada es revolución"[5]. De ahí que la revolución mexicana contenga elementos de cambio, modernidad, pero también de regreso a un pasado mítico. El ejemplo del zapatismo, para Octavio Paz, es decidor[6].

Así, Paz y Camus no ven en la historia un juez. "El pensamiento histórico", diría Camus, posee una ambigua arma de argumentación: la razón histórica[7].

España, los anarquistas y el anarquismo

Has muerto camarada en el ardiente amanecer del mundo
Octavio Paz – "*Elegía para un compañero muerto en el frente de Aragón*".

Hasta pocos años atrás, la relación de Camus con el pensamiento y sindicatos ácratas, era un terreno desconocido[8]. Solo en el último tiempo ha surgi-

do una nueva visión de su obra. Pareciera que las interpretaciones parciales, interesadas y mediocres de numerosos escritores (el caso de Michel Foucault es ejemplar), están a la orden del día en Chile[9]. Ahora bien, lo ocurrido con Octavio Paz es más crudo aún. Tildado de "tibio" por sus adversarios, también son desconocidas sus lecturas anarquistas ¿Herencia libertaria de su padre que combatió junto a Zapata?

Aunque, sin duda alguna, la guerra civil española marcó a ambos, Camus reivindicará su espíritu libertario, Octavio Paz, por su parte, vio en ella una oportunidad para el "otro hombre"[10]. De ahí que España, según Paz, le enseñó la "fraternidad ante la muerte". Inclusive su participación en el Segundo Congreso de Escritores Antifascistas, efectuado en Valencia en 1937, le permitió acercarse, con 23 años, a los problemas contemporáneos, intuyendo, eso sí, la naciente subordinación del poeta a la maquinaria del Estado en nombre del "realismo socialista". Su polémica con Neruda es el mejor ejemplo de aquello[11].

En otro ámbito, los enfoques del anarquismo cautivaron, en mayor o menor medida a ambos. Tempranamente y gracias a José Bosch[12], Paz comienza las lecturas de Bakunin y Kropotkin en la secundaria[13]; Camus en los últimos 15 años afianza su vínculo con el ideario anarquista. Pareciera que la conjunción de socialismo y libertad sedujo a ambos. Pues a la par de cuestionar el historicismo marxista, denunciaron, sin ser anticomunistas, la burocratización de su modelo político[14]. Por ende, según mi juicio, la influencia libertaria se vislumbra también en un eje analítico[15].

Así, Octavio Paz y Albert Camus, encarnaron una postura crítica del totalitarismo[16], vinculando su reflexión de la sociedad contemporánea, a escritores tan diversos como Manuel Rojas, Martín Buber, Ernesto Sábato, Carlos Fuentes o Simone Weil.

Octavio Paz y Albert Camus: libertad antes del alba

Herederos de una centuria cruenta, el nuestro tampoco pareciera ser un siglo pacífico. Un posible conflicto nuclear entre China, Estados Unidos y Gran Bretaña, por motivos de expansión o supervivencia, nos asedia. La hecatombe puede ser nuestro mañana. La angustia y el terror, nuestro desayuno. Mas, ¿qué podemos hacer frente a esto? Las obras de Paz y Camus no son manuales para el militante fácil, convencido; al contrario, constituyen el diagnóstico de una situación especial: el hombre contemporáneo. Cada uno a su manera, y desde la trinchera que más le acomodó, nos alertaron. Ambos, según mi juicio, encarnan la idea del intelectual que, al decir de don Juan Rivano, "dice lo que ve". Camus desde la filosofía y el teatro, Paz con el surrealismo y la poesía, cimentaron un camino ajeno a la ortodoxia; en estos dos seguidores del fútbol latía una pasión común: la libertad.

Vale la pena recordar, antes de finalizar, las palabras del escritor cubano Reinaldo Arenas: “Aunque el poeta perezca, el testimonio de la escritura que deja es testimonio de un triunfo ante la represión y el crimen”.

Mi ventana se asoma al cielo: su mirada es la mía.



Notas

1. Por marxismo, designación amplia, entenderé tres ejes analíticos; primero, una filosofía de la historia, segundo, una valoración de los aspectos estructurales de la sociedad moderna y, finalmente, una relación, más o menos mecánica según el autor, entre “condiciones materiales” y acción política.
2. Un interesante estudio sobre Octavio Paz, lo ofrece Victor Ivanovici en “El laberinto de la historia y la crítica como hilo de Ariadna”, *Atenea*, número 486, Concepción, Chile, año 2002, pp. 59-77.
3. Este punto, a mi parecer, no fue tan desarrollado por Paz.
4. Paz citado por Ramón Xirau en “Octavio Paz: el sentido de la palabra”, Joaquin Mortiz, México, 1970, pp. 17-18.
5. En *El laberinto de la Soledad* (FCE, México, 2012) Paz desarrolla un análisis de esta cuestión.
6. En torno a este punto, ver: Camus, Albert. *Ni Víctimas ni verdugos*. Editorial Espíritu Libertario, Santiago de Chile, 2002.
7. Les recomiendo la interesantísima y documentada obra *Albert Camus. Su relación con los anarquistas y su crítica liberaría de la violencia* de Lou Marin (Editorial Eleuterio, Santiago de Chile, 2013).
8. Sobre este punto, véase: *Octavio Paz en España, 1937*. Compilación de Danubio Torres. FCE, Madrid, 2007.
9. Ver: Paz, Octavio. *Itinerario*. FCE, México, 1994.
10. Joven anarquista de origen catalán, amigo de Octavio Paz.
11. Para consultar los primeros años de Paz ver: Mario Santi, Enrico. *Octavio Paz. Primeras Letras 1931 1943*. Seix Barral, Madrid, España, 1990.
12. Las conversaciones en México con Victor Serge, Benjamin Péret y André Breton influyeron mucho en Octavio Paz.
13. Paz señaló sobre *Nacionalismo y Cultura* de Rudolf Rocker: «Los dos grandes extravíos morales y políticos de nuestra época han sido el culto al Estado y el Nacionalismo. Los millones de muertos de las dos guerras mundiales, los campos de concentración de Hitler y Stalin, las pirámides de cráneos de Pol Pot y otros horrores (la lista es larga) han sido los altares levantados por nuestro siglo para honrar a esas dos abstracciones sangrientas. El gran libro de Rudolf Rocker es un poderoso disolvente intelectual de las quimeras que han producido esos desastres. Lo leí en mi juventud y esa lectura fue para mí una verdadera iluminación, limpió de telarañas mi cerebro y me hizo ver claro en nuestro mundo oscuro. Fue y es un verdadero desintoxicante. Hoy, en este momento de revisión crítica, debe ser leído por todos aquellos que quieren encontrar respuestas ante el derrumbe universal de ídolos y de los sistemas. Pienso sobre todo, en los intelectuales de América Latina, durante tantos años presos en las redes de ideologías primarias y simplistas. El libro de Rocker abre horizontes, ayuda a pensar claro y a vivir con intrepidez». No postulo con esto que Paz haya sido anarquista, mas, reconoció públicamente su simpatía en la entrevista realizada por Soler Serrano el año 1977, ver el sitio: http://www.rtve.es/alacarta/videos/a-fondo/octavio-paz-fondo-1977/1349841/
14. En la revista *Plural*, Octavio Paz escribe sobre los campos de concentración soviéticos, inspirado en sus lecturas de Rousset y del *Archipiélago Gulag*. Para un estudio sobre Paz y *Plural* ver: King, John. *Plural en la cultura literaria y política latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México D.F, 2011.

| Entrevista |

Reflexiones en torno a la Casa del Obrero Mundial



No comprendemos todavía. Solamente nos es concedido amar. Empujados por voluntades supremas que en nosotros se levantan, caemos hacia el enigma sin fondo. Escuchamos la voz sin palabras que sube en nuestra conciencia, y a tientas trabajamos y combatimos. Nuestro heroísmo está hecho de nuestra ignorancia. Estamos en marcha, no sabemos adónde, y no queremos detenernos. El trágico aliento de lo irreparable acaricia nuestras sienes sudorosas.

Rafael Barret

Ilustración:
"Pipa Horn"
Por Antropomorphos

México y España: Reflexiones en torno a la Casa del Obrero Mundial
Entrevista a Anna Ribera Carbó

Entrevista y notas a cargo de
Pedro García Guirao
University of Southampton



Anna Ribera Carbó es investigadora titular de tiempo completo en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) desde 1992. Licenciada, Maestra y Doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Imparte clases de Historia de México e Historia de las Culturas en preparatoria desde 1987. Se ha especializado en la historia política y social mexicana de la primera mitad del siglo XX. Ha publicado artículos en revistas nacionales y extranjeras, así como capítulos en libros colectivos. Editora de los apuntes personales del general Francisco J. Múgica, publicados en la colección "Memorias Mexicanas" del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y autora de los libros *La patria ha podido ser flor. Francisco J. Múgica, una biografía política* (1999) y *La Casa del Obrero Mundial. Anarcosindicalismo y revolución en México* (2010) publicados por el INAH.

Para empezar, cuéntenos de dónde viene su interés por el estudio del anarcosindicalismo mexicano.

– La investigación que realicé para mi tesis de licenciatura en la UNAM, fue un tímido acercamiento al proyecto de educación racionalista que en México fue promovido, originalmente por la *Casa del Obrero Mundial*. Esto me llevó a realizar un primer análisis de esta organización de corte anarcosindicalista fundada en 1912. Aunque mis estudios de maestría me llevaron por otros

ámbitos de la Revolución mexicana, concretamente al estudio de Francisco J. Múgica, uno de los representantes más destacados del constitucionalismo radical y diputado en el Congreso Constituyente de 1916-1917, la *Casa del Obrero Mundial* se me aparecía constantemente en libros, artículos y documentos acerca de la Revolución mexicana. Pero, aparte de los testimonios de algunos de sus militantes no existía un estudio, llamémosle académico, de la misma. Esto fue un acicate para realizar una investigación acerca de la principal organización anarcosindicalista mexicana. Pero además de las académicas, hay razones familiares detrás de mi interés por el tema. Mi genealogía materna tiene tras de sí una larga tradición libertaria a lo largo del siglo XX. El abuelo de mi abuelo, Joaquín Garriga, fundó a principios del siglo una Escuela Moderna de inspiración ferreriana en La Bisbal d'Empordà (Cataluña, España). Mi bisabuelo, Eusebio C. Carbó, fue un destacado propagandista y militante cenetista y mi abuelo, Proudhon Carbó participó activamente en la Revolución y en la Guerra Civil española. Las conversaciones con éste último despertaron desde luego el interés por los temas del anarquismo, el anarcosindicalismo y la educación racionalista en su escenario mexicano. Actualmente estoy enfrascada en un proyecto a propósito de la presencia americana de Francisco Ferrer Guardia. El artículo *Genealogías libertarias o de por qué me puse a estudiar a Francisco Ferrer Guardia* de reciente publicación en la revista *Con-temporánea* del INAH da cuenta de esta relación entre las razones académicas y familiares detrás de mi interés por el anarcosindicalismo y el anarquismo mexicanos, así como por sus expresiones culturales[1].



Imagen 1: La familia Carbó Darnaculleta (México, verano de 1992). De izquierda a derecha: Patricia (compañera de Ulisses), Proudhon Carbó, Carme Darnaculleta, Ulisses Carbó Darnaculleta, Anna Ribera Carbó, Mariana Carbó (hija de Ulisses), Eulalia Ribera Carbó (Lala) y Margarita Carbó Darnaculleta[2].

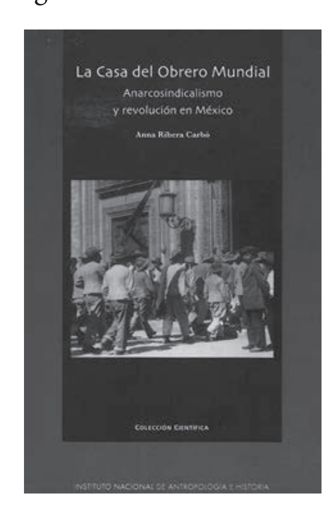
Para quienes no lo sepan, díganos brevemente qué fue *La Casa del Obrero Mundial*.

– La *Casa del Obrero Mundial* es la principal organización anarcosindicalista en la historia mexicana. Fundada en septiembre de 1912 por un pequeño grupo de anarquistas llamado *Grupo Anarquista Luz*, su intención era hacer labor de organización sindicalista y difundir en la capital de México el modelo pedagógico de la escuela racionalista de Ferrer Guardia. La *Casa* capitalizó y alentó el impulso de transformación de las sociedades mutualistas en sindicatos en el contexto propicio creado por la Revolución mexicana, hasta convertirse en la principal organización de trabajadores del país. Aunque se definió como una organización obrera, su composición no fue homogénea y la procedencia de muchos de sus afiliados era artesanal. Se afiliaron a ella algunos sindicatos modernos, como los electricistas y los tranviarios, pero la mayor parte de sus miembros provenían de asociaciones mutualistas que, bajo el impulso organizativo de la *Casa*, adoptaron una terminología y unas formas de lucha procedentes del anarquismo. La *Casa del Obrero Mundial* publicó varios periódicos, entre los que destacan *El Sindicalista*, *Revolución Social* y *Ariete*, organizó la primera manifestación conmemorativa del 1º de mayo en la Ciudad de México en 1913 y difundió el pensamiento libertario en veladas, conferencias y mítines convirtiéndose en un actor fundamental en el entramado político de la Revolución. En 1915 se vinculó a una de las facciones revolucionarias en pugna, lo que constituye uno de los episodios más polémicos de su trayectoria. El Pacto con los constitucionalistas le permitió hacer labor de difusión y propaganda revolucionarias por amplias regiones del país, en donde aparecieron casas del obrero locales, se abrieron escuelas racionalistas y los trabajadores empezaron a organizarse en sindicatos. Una vez consolidado el triunfo de la facción constitucionalista, cuyo "Primer Jefe" era Venustiano Carranza, se inició un rápido distanciamiento entre los aliados recientes. Tras estallar una huelga general en la Ciudad de México en el verano de 1916, la represión no se hizo esperar y la *Casa del Obrero Mundial* tuvo que cerrar sus puertas definitivamente.

En su libro *La Casa del Obrero Mundial. Anarcosindicalismo y revolución en México* (2010)[3], aparecen los españoles Amedo Ferrés y José Segú (fundadores de la *Confederación Tipográfica Mexicana*) y la pareja de emigrantes colombianos formada por Francisco Moncaleano y Blanca Moncaleano como figuras claves en la formación de la clase obrera mexicana. ¿Fueron tan importantes como se cree? ¿Fue una influencia aislada o el resto de Latinoamérica estaba viviendo un amanecer anarquista gracias a los emigrantes europeos?

– No hay duda en cuanto a la presencia, en todo el continente americano, de anarquistas procedentes de España, muchos de ellos víctimas de las suce-

sivas oleadas represivas en contra de los militantes anarquistas en la península. Y se les encuentra sumamente activos en la edición de periódicos, en la fundación de escuelas racionalistas y en la organización sindicalista tanto en Cuba, como en los Estados Unidos, Argentina o México. El caso mexicano es, sin embargo, un tanto atípico, no siendo México un gran receptor de inmigrantes, a diferencia de los otros países mencionados. No obstante lo cual, sí hubo algunos destacados activistas en el medio obrero mexicano, que procedían, en su mayor parte, del anarquismo de matriz catalana. Tal es el caso de Amadeo Ferrés de la *Confederación de Artes Gráficas*, o de Eloy Armenta, José Colado y los hermanos Celestino y Miguel Sorrondegui de la *Casa del Obrero Mundial*, estos cuatro expulsados del país por el gobierno mexicano como "extranjeros perniciosos"[4]. Sin duda estos españoles, influyeron en el discurso y la ideología del movimiento obrero mexicano que pasó por el anarquismo y el anarcosindicalismo, e influyeron también en la fe en el proyecto educativo racionalista característico de los trabajadores mexicanos de la década de 1910. Pero estoy convencida de que fue la agitada sociedad mexicana de los años de la revolución, la que creó las condiciones que favorecieron el tránsito de las organizaciones de resistencia y las mutualidades a los sindicatos y permitió la adopción de una ideología revolucionaria de carácter internacional.



Cabe señalar, además, que el anarquismo tuvo en México sus propios teóricos y propagandistas desde la primera década del siglo. Ricardo Flores Magón, la figura más visible de la Junta Organizadora del *Partido Liberal Mexicano*, y su periódico *Regeneración*, contribuyeron de manera fundamental a crear una cultura política revolucionaria de raíz anarquista en México. En cuanto a los Moncaleano, su estancia en México fue muy breve. Juan Francisco Moncaleano estuvo apenas tres meses en la capital mexicana, el tiempo justo para participar en la fundación del *Grupo Anarquista Luz* y publicar tres ejemplares del periódico *¡Luz!* en el que hizo difusión de las ideas anarquistas y del modelo ferreriano, lo que le valió la expulsión del país. Cuando su compañera Blanca llegó a México, Moncaleano había sido ya deportado. Ni el colombiano ni su compañera participaron en la organización de la *Casa del Obrero Mundial*. Su influencia, aunque poderosa sobre todo en cuanto a la difusión de la educación racionalista, fue sumamente breve en el tiempo y en la acción.

Los Moncaleano eran fervientes conocedores de la obra del pedagogo catalán Francisco Ferrer i Guardia, de hecho se dice que Blanca trabajó como maestra en una de las *Escuela Modernas* fundadas por Francisco Ferrer. ¿Cómo fue recibido ese proyecto pedagógico en México?

– Efectivamente, algunos de los testimonios de los militantes de la *Casa del Obrero Mundial* sostienen que se esperaba la llegada de Blanca de Moncaleano a México dada su experiencia como maestra en la escuela de Ferrer. No lo he podido comprobar. Lo que sí sé, es que tanto Moncaleano como Blanca fueron promotores del racionalismo y maestros en las Escuelas del Cerro y de Jesús del Monte en la capital de Cuba y que colaboraron en el periódico habanero *¡Tierra!* con artículos de carácter doctrinario a propósito de la educación racionalista y otros temas revolucionarios. Parece ser que en su breve estancia mexicana, Moncaleano publicó unos panfletos dando a conocer la propuesta pedagógica de Ferrer. Pero como he dicho antes, ya no participó en el proceso mexicano, en donde el principal promotor del racionalismo fue el herrero Jacinto Huitrón, miembro fundador del *Grupo Anarquista Luz* y de la *Casa del Obrero Mundial*. Fue él quien estuvo a cargo de la Escuela Racionalista que la *Casa* pudo inaugurar finalmente, tras varios intentos fallidos, en el otoño de 1915 en la palaciega sede de la *Casa de los Azulejos*, que había sido el local del aristocrático *Jockey Club*. Esta escuela tuvo una vida muy corta. El distanciamiento de la *Casa* de la facción constitucionalista y la posterior desaparición de la organización obrera le impidieron tener una existencia más larga. Sin embargo es de destacar la magnitud del impacto que tuvo la difusión realizada por los propagandistas de la *Casa* a raíz del pacto con el constitucionalismo.



Imagen 2: Iglesia convertida en escuela, Tabasco, 1922-1930[5]

Casas del Obrero y escuelas racionalistas aparecieron en muchos sitios, aunque la mayoría con vidas breves también, salvo en algunos estados del país en donde tuvieron una suerte peculiar. Algunos gobernadores de la época posrevolucionaria, como Felipe Carrillo Puerto y Tomás Garrido Canabal, radicalizados en el curso de la lucha armada, adoptaron el modelo racionalista y lo implementaron desde el poder. Esto significó, desde luego, un paulatino abandono de los criterios antiautoritarios e incluso el desdibujamiento de la figura "mítica" de Ferrer. Pero en Yucatán y Tabasco la escuela racionalista alcanzó el carácter de escuela "oficial". Hay una fotografía de mediados de los años veinte, que muestra a la catedral de Villahermosa, capital del estado de Tabasco, convertida en "Escuela Racionalista Francisco Ferrer Guardia". Sin duda una paradoja extraordinaria.

Teniendo en cuenta las preguntas anteriores, a menudo se dice que, por el contrario, la figura de Ricardo Flores Magón fue muy poco decisiva tanto en la creación de la *COM* como dentro de la Revolución Mexicana, ¿qué hay de cierto en todo esto?

– Ricardo Flores Magón no participó en lo absoluto en la creación y el funcionamiento de la *Casa del Obrero Mundial*. En 1904 se exilió en los Estados Unidos desde donde publicó *Regeneración* y organizó el *Partido Liberal Mexicano*. Por supuesto que se mantuvo atento a lo que ocurría en México y siguió de cerca la trayectoria de la *Casa del Obrero Mundial*, a la que juzgó muy duramente tras la firma del Pacto con el constitucionalismo. Y cabe decir que a pesar de su distanciamiento geográfico, de las luchas que se libraron en México en la década de 1910, Flores Magón inundó con sus ideas todo el pensamiento social mexicano, y *Regeneración* significó una auténtica pedagogía revolucionaria, que influyó en las conciencias mucho más allá de los círculos creados en torno a la *Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano* y de los límites del pensamiento libertario.

En su opinión, ¿se puede hablar de un paralelismo entre el polémico rol político y bélico de la *COM* mexicana y el de los cuatro ministros anarquistas (Federica Montseny, Joan Peiró, Juan López y Juan García Oliver) durante la Guerra Civil española (1936)?

– Me parece que el anarquismo debió enfrentar momentos complicados de definición política en muchas geografías y coyunturas. La más famosa es la polémica en torno a la participación o no en la Gran Guerra que significaría un desgajamiento del movimiento libertario a nivel mundial. ¿Debían los anarquistas participar en el bando aliado, abandonando sus principios teóricos antibelicistas y apolíticos? Muchos opinaron que no, desde luego, pero algunos, como el príncipe Kropotkin, creyeron que debía evitarse a toda costa

un nuevo triunfo de Alemania sobre Francia. El de 1871 había significado una parálisis larga y dolorosa en los movimientos sociales de todo el mundo, de la que había costado mucho trabajo sobreponerse. Años antes, los anarquistas cubanos se enfrentaron a la disyuntiva de si debían colaborar o no en el proceso independentista cubano. Algunos pensaron que el nuevo Estado cubano sería tan opresor y tiránico como el español, por lo que no debían desgastarse tratando de construirlo. Otros muchos se vincularon a una lucha que los liberaba de un largo y pesado yugo que duraba ya cuatro siglos. Me parece que el caso mexicano, el del Pacto de la revolución constitucionalista con el movimiento anarcosindicalista representado por la *Casa del Obrero Mundial* es atípico. No se trataba de una alianza meramente política. La revolución constitucionalista tenía en ese momento contenidos de carácter social sumamente radicales. Como sostengo en mi libro, en el momento de la firma del Pacto, el "enemigo de clase", que durante la dictadura de Porfirio Díaz y más aún en la de su siniestro sucesor, Victoriano Huerta, era definido y preciso, se había desdibujado en parte. La burguesía seguía siendo la burguesía, pero su Estado había desaparecido con la derrota de Huerta en el verano de 1914. Y aunque Venustiano Carranza, con el tiempo, dio forma al nuevo Estado mexicano, en el momento de la lucha armada representaba una fuerza revolucionaria radicalizada en los temas sociales. Es notable como, en el otoño de ese 1914, la revolución constitucionalista puso bajo control de un dirigente obrero a la industria eléctrica, y una junta revolucionaria se ocupó de los tranvías, hasta ese momento controlados por capitales británicos. He sostenido que para un observador de la época estas medidas parecían situarlos al borde de la colectivización. Así que un Pacto con estos revolucionarios, que además abría la oportunidad de hacer propaganda sindicalista y racionalista por todo el país, no era en su momento una claudicación rotunda respecto de sus ideas. La *Casa*, además, jamás se planteó ni negoció el que sus miembros ocuparan puestos de dirección política dentro del constitucionalismo y en su prensa mantuvo su discurso apolítico. La revolución constitucionalista no era su revolución, lo manifiestan claramente en sus periódicos, pero decidieron aprovechar los espacios de propaganda y labor de agitación sindical que les brindaba.

Conozco mucho menos el caso de la participación política de destacados anarquistas en el gobierno de la República española durante la Guerra Civil. Pero me parece que está más cerca del planteamiento de Kropotkin durante la Guerra. Frente al ascenso del fascismo, había que apoyar a las fuerzas democráticas que, bien que mal, ofrecían un escenario menos negro para las causas sociales. En todos estos contextos, como en el de los anarquistas en la Revolución rusa, en la que por un tiempo colaboraron con los bolcheviques, el Ideal, la teoría, debieron acomodarse, moldearse, ajustarse a reali-

dades históricas concretas. En el caso mexicano, a una revolución social que, aunque no era la suya, adoptó muchas de las antiguas demandas enarboladas por la *Casa del Obrero Mundial*: jornadas de ocho horas, salarios mínimos, legalización de sindicatos, derecho de huelga.

La *Casa del Obrero Mundial* vivió momentos muy polémicos especialmente con la creación de la *Brigada Sanitaria Ácrata* o *Batallones Rojos* que acabaron luchando contra Francisco Villa y Emiliano Zapata. ¿Podría explicarnos el proceso? ¿Cómo se justifican esas actuaciones? ¿Enturbiaron esas polémicas actuaciones la labor general de la *COM* en la historia del sindicalismo mexicano?

– La firma del Pacto incluyó la formación de los *Batallones Rojos* que apoyaron militarmente al constitucionalismo frente a los ejércitos campesinos de Pancho Villa y Emiliano Zapata. Tanto en el libro, como en varios artículos, he planteado el tema que, si bien resulta lamentable –obreros y campesinos enfrentados en la lucha de facciones–, tiene incuestionables razones históricas. Cuando en diciembre de 1914 los ejércitos de la Convención (la División del Norte de Villa y el Ejército Libertador del Sur de Zapata) hicieron su entrada triunfal a la ciudad de México, el desconcierto cundió entre los trabajadores urbanos. De la simpatía teórica se pasó al desconocimiento recíproco. Los pendones religiosos de los zapatistas, las visitas a la virgen de Guadalupe, la modernidad citadina ante la tradición rural, el localismo campesino frente al internacionalismo obrero, los separaron irremediablemente. Hizo falta la presencia de un dirigente con capacidad de articulación de ambas causas populares que quedaron enfrentadas sin remedio.



Imagen 3: Emiliano Zapata junto a Pancho Villa, 14 de diciembre de 1914

No me gustan las especulaciones de la historia contrafactual, pero me atrevo a decir que, de haber existido esa alianza obrero-campesina en la Revolución mexicana, a la postre también hubiera sido derrotada, como lo fueron, cada uno por su lado, los trabajadores del campo y de la ciudad. Por supuesto que Ricardo Flores Magón, guardián de la pureza teórica del anarquismo, criticó acremente desde su exilio en Los Ángeles la firma del Pacto que incluía la formación de los *Batallones Rojos*. Y por supuesto que los *Batallones Rojos* han "ensuciado" las credenciales libertarias de la *Casa del Obrero Mundial*. Me parece sin embargo, que una lectura histórica del proceso ayuda a comprender el contexto en que se tomó la polémica determinación de conformarlos[6].

Por último, recientemente se celebró el centenario de la creación de la *Casa del Obrero Mundial*, ¿qué queda de toda aquella revolución de corte anarcosindicalista dentro de la gran Revolución Mexicana?

-Al término de la Revolución mexicana, y con la disolución de la *COM* que luchaba por una revolución mucho más radical que la revolución triunfante (que, vale la pena destacar que trajo consigo avances sociales muy notables), los sindicatos mexicanos se perfilaron hacia posturas reformistas abandonando el sindicalismo revolucionario. Salvo la *Confederación General de Trabajadores* (CGT), creada en 1921, no volvió a enarbolarse el discurso del anarcosindicalismo. A lo largo del último siglo el sindicalismo mexicano se fue corporativizando, vinculado a los poderes políticos y económicos. Los últimos treinta años los ha vivido a la defensiva, enfrentando las oleadas neoliberales de la economía mundial, sin capacidad combativa y, mucho menos, transformadora de la realidad. Pero hay cosas que permanecen en la memoria colectiva, en las prácticas de resistencia popular, incluso en la nomenclatura urbana. Cuando se cumplieron veinte años de la revolución mexicana, en 1930, se le puso a una calle el nombre *Casa del Obrero Mundial*, que la gente simplificó rápidamente en "Obrero Mundial"; la bandera rojinegra sigue siendo el símbolo de las luchas obreras y el 1º de mayo la principal conmemoración colectiva de los trabajadores mexicanos. Pero hay algo más. La *Casa del Obrero Mundial* ofrece, incluso para los sindicatos corporativizados y corrompidos un asidero histórico, la referencia de un tiempo "heroico" en que los trabajadores lucharon por la completa emancipación del hombre. Porque como dice mi amigo y colega, el historiador argentino Pablo Pozzi, para los trabajadores lo que se recuerda no es tanto el resultado concreto de sus luchas sino la sensación poderosa de haber luchado. Es en las luchas obreras donde se forjan los lazos y las experiencias de las que surge la conciencia colectiva. Ese asidero histórico, que no es poca cosa, es lo que queda hoy de la *Casa del Obrero Mundial*.

Notas

1. Anna Ribera Carbó, "Genealogías libertarias o de por qué me puse a estudiar a Francisco Ferrer Guardia" en *Con-temporánea*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, núm. 1, enero-junio de 2014.
2. Imagen 1: http://www.estelnegre.org/documents/proudhoncarbo/proudhoncarbo.html
3. Anna Ribera Carbó, *La Casa del Obrero Mundial. Anarcosindicalismo y revolución en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.
4. Acerca de la presencia de sindicalistas extranjeros en la Revolución mexicana y su deportación del país véase Anna Ribera Carbó, "Perniciosos por subversivos. Anarcosindicalistas extranjeros en la mira del gobierno mexicano" en Delia Salazar y Gabriela Pulido (Coordinadoras), *De agentes, rumores e informes confidenciales. La inteligencia política y los extranjeros (1910-1915)*, México, INAH, 2014.
5. Imagen 2: Antonio Orihuela, Fatna Lazcano Leyva y Lorena Rivera Anaya (s.f.), "Escuela y Arte en la experiencia libertaria: hacia una escuela donde lo peor son las vacaciones y un arte donde lo peor son las obras de arte". *Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona*, p. 89.
6. Respecto a la imposibilidad de conformar una alianza entre obreros y campesinos durante la Revolución mexicana véase, Anna Ribera Carbó, "La Revolución en el Distrito Federal. Ejércitos campesinos y obreros sindicalistas", en Patricia Galeana (coordinadora), *La Revolución en los Estados de la República mexicana*, México, Siglo XXI, 2011, pp.113-129.

| Antología |

Saludo
a Stig Dagerman



¡Triste sino de los poetas, en un universo donde el hombre medio constituye la mayoría y ha organizado la sociedad a su imagen y semejanza! No hay sitio en la vida para los seres que no se ajustan a ese canon de medianía, que no son capaces de conformarse a él, de reducir sus aspiraciones y de refrenar su sed de infinito. No hay sitio en la vida para los que son incapaces de vivir, abnegadamente, creyendo en la Humanidad, aún a pesar de ella.

Federica Montseny sobre Stig Dagerman, 1954.

Ilustración:
"Saludo ácrata"
Por Antropomorphos

Presentación:
Saludo a Stig Dagerman

Diego Mellado G.

Morir es viajar / muy brevemente / de la rama del árbol / a tierra firme.
Stig Dagerman

Las frías aguas del Pacífico Sur. Desde acá, en los vientos que azotan nuestras costas, depositamos un saludo a Stig Dagerman, compañero de las lejanas tierras nórdicas. El saludo viaja a través de alguna intrépida y rebelde corriente, desobediente, llena de vida. ¿Por qué este saludo es marítimo y no aéreo o terrenal? Porque, al igual que Stig Dagerman, el permanente encuentro con el Océano Pacífico nos ha permitido aprender del mar, ¿y qué es aquello que el mar nos enseña? "Nadie puede exigirle al mar que sostenga todos los navíos, o al viento que hinche constantemente todas las velas. De igual modo nadie puede exigirme que mi vida consista en ser prisionero de ciertas funciones. ¡No el deber ante todo, sino la vida ante todo!". Dagerman diría que el mar es el descubrimiento de un cierto milagro, aquel que dice que ningún poder, ningún ser humano, "tiene derecho a exigirme que mi deseo de vivir se marchite". El deseo de vivir, lo único que puede existir verdaderamente.

Stig Dagerman fue un prolífico escritor sueco, catalogado como el niño prodigio de las letras escandinavas por su temprana y destacada incursión literaria. Nacido el 5 de octubre de 1923 en una granja ubicada en la localidad de Älvkarleby, cerca de Estocolmo, su madre era telegrafista y su padre un obrero que instalaba rieles. Al nacer, su madre se ausenta. La vuelve a ver a la edad de 20 años. El trabajo de su padre era itinerante. Dada esta situación, pasa los primeros once años de su vida junto a sus abuelos paternos, a quienes Stig Dagerman definía como "los seres más dignos de estima que jamás haya encontrado", según nos cuenta su biógrafo Marc Tomsin. Una vez que se une a su padre, viajan juntos a Estocolmo, donde permanecerán los próximos años. Allí asiste a la escuela, donde se le recuerda como reservado y aplicado.

A los dieciocho años entra en contacto con los círculos anarquistas suecos, que conoce a través de su padre, integrante desde 1920 de la Sveriges Arbetares Centraorganisation (Organización Central de Trabajadores – SAC), organización de orientación anarcosindicalista. Allí, Stig Dagerman forma parte de la Federación Sindicalista Juvenil, transformándose a los 19 años en editor de la revista *Storm*, órgano de difusión de los jóvenes libertarios, y luego, a los 22 años, en editor cultural de *Arbetaren*, diario del movimiento sindicalista sueco. Esta experiencia como periodista constituye su formación en las ideas anarquistas y, al mismo tiempo, su primer ejercicio como escritor. Sin ir más lejos, Dagerman sostenía que *Arbetaren* fue "su lugar de nacimiento espiritual". Su lealtad con el medio fue tal, que hasta el último momento de su vida publicó poemas de corte satírico y contenido social en *Arbetaren*, llegando a publicar más de mil poemas.

Por esta razón, este período fue el más fecundo en su producción literaria. Entre los 21 y 26 años escribe cuatro novelas, cuatro obras de teatro y un conjunto de novelas cortas. Es, también, el momento en que contrae matrimonio con Ana María Götze: en 1943, se casa con esta joven de 18 años, hija de Ferdinand y Elly Götze, anarcosindicalistas que escaparon de la Alemania Nazi hacia tierras catalanas, donde luego fueron expulsados tras el ascenso de Francisco Franco al poder. Dada esta temprana relación, Ana María señala, en enero de 1990 –en una entrevista dada en París de la cual tenemos noticia gracias a Marc Tomsin–, que Stig Dagerman habría conocido el anarquismo a través de la familia Götze: "Quisiera decir algo que se desconoce en Suecia. Se dice que su padre fue anarquista lo cual no es cierto; su padre era sindicalista, que no es lo mismo. Mi padre sí fue anarco-sindicalista, las dos cosas a la vez. Fue él quien hizo conocer el anarquismo a Stig. Juntos discutíamos mucho de ello durante los primeros años de nuestra vida en común; a menudo mi padre estaba con Stig y le hablaba mucho".

Como hemos dicho, durante estos años la producción de Stig Dagerman es fecundidad pura. En 1945, publica su novela *Ormen* (La serpiente), primera revelación del genio literario. La obra, una historia anti-militarista donde el miedo de un grupo de jóvenes –inmersos en los sucesos de la Segunda Guerra Mundial– refleja el espíritu de la época, es ampliamente aceptada por la crítica. Al año siguiente, publica su segunda novela, *De dömdas ö* (La isla de los condenados), relato de siete náufragos condenados a morir, sujetos al conflicto de la autoridad. Esta narración, que también es una alegoría al fascismo, fue escrita en 15 días, como si "dejara que Dios haga la escritura", según las palabras de Dagerman.

Ambas obras posicionan su figura como un destacado referente intelectual, lúcido frente a los sucesos que acontecían en Europa. Esto lo lleva a visitar la Alemania de la post-guerra como corresponsal del medio *Expressen*.

Allí escribe las crónicas reunidas en *Tysk höst* (Otoño alemán), de carácter periodístico y el primer éxito relativo en librerías. En el *Otoño Alemán*, Stig Dagerman recorre las ruinas y los sótanos de Alemania, descubriendo allí la miseria y la humillación, *el hambre que poco tiene que ver con la moral*, cementerios bombardeados, y aquellas personas, las ruinas más bellas de Alemania, que practican ese inusual arte, "el arte de hundirse", "el coraje suficiente para hundirse con los ojos abiertos", puntos de luz en la gran noche, capaces de bromear, de ser amables e invitar, pese a las ruinas, "a tomar té a unos solitarios extranjeros".

Sin duda, el *Otoño alemán* es una obra que refleja el gran espíritu de Stig Dagerman, su forma de ver las cosas, la empatía hacia el pueblo alemán, sepultado por la guerra y ahora por los jueces y los periodistas: "El propio principio de culpa y retribución podría concebirse como razonable si los 'jueces' abogasen por un principio diametralmente opuesto al que ha llevado a que la gran mayoría de los alemanes vivieran ese otoño como un frío y lluvioso infierno de ruinas. Pero no es así: la acusación colectiva contra el pueblo alemán es en realidad por obediencia *ad absurdum*, obediencia incluso en los casos en que la desobediencia hubiese sido lo único humanamente razonable. Pero, si lo pensamos bien, ¿no es acaso esa obediencia lo que caracteriza la relación de los individuos con las clases dirigentes en todos los Estados del mundo? Ni siquiera en Estados con un bajo índice de coerción se puede evitar que el deber de obediencia del ciudadano al Estado choque con su deber de amor y de respeto al prójimo (es el caso del alguacil que echa los muebles de una familia a la calle, o del oficial que permite que un subordinado muera en una batalla que no le atañe). Lo importante en el momento de la verdad es el reconocimiento del principio del deber de obediencia. Cuando este principio ha sido reconocido, se ve pronto que el Estado que exige obediencia dispone de medios para obligar la obediencia incluso en lo más repulsivo. La obediencia al Estado es indivisible".

Ese mismo año, 1947, Dagerman publica *Nattens lekar* (Los juegos de la noche), conjunto de 17 novelas cortas, escritas en un estilo naturalista. En 1948, publica *Bränt barn* (en inglés *A burnt child;* en español, *Gato escaldado*), novela psicológica escrita en Bretaña, y cuatro obras teatrales: *Dramer om dömda* (Dramas de la condenada); *Den dödsdömde* (El condenado a muerte); *Skuggan av Mart* (La sombra de Mart); e *Ingen går fri* (El juego de la verdad), obra donde Stig Dagerman hace su debut como director. En 1949 se publica su última novela, *Bröllopsbesvär* (Las dificultades nupciales).

De esta forma, Stig Dagerman se consolida como el principal referente de la generación literaria sueca del '40. Se cartea con André Malraux, Albert Camus, Ernest Hemingway, William Faulkner, John Steinbeck. Algunos comparan su literatura con William Faulkner, Franz Kafka o Albert Camus. Fe-

derica Montseny, por ejemplo, dice que si bien su estilo era una “mezcla de simbolismo individualista de Ibsen con el pesimismo simbolista de Kafka, tenía sin embargo su sello personal, singular”. Pero es quizás su rápido ascenso a la cúspide de las letras lo que lleva su carrera a una crisis. Después de su novela *Bröllopsbesvär*, sufre un bloqueo como escritor. Luego, termina su matrimonio con Ana María Götze, madre de sus hijos y joven compañera. En el mundo del teatro conoce a la actriz Anita Björk, con quien se casa y tiene a su hija Lo Dagerman. La separación con Ana María, no obstante, no le sienta bien. Ha dejado a sus hijos jóvenes y asume la deuda económica que ello implica. Dado su bloque literario, no publica un siguiente libro, y poco a poco va cayendo en una crisis más profunda. Proyectos literarios incompletos, que intentan superar lo antes escrito, cumplir las expectativas que el medio le exige.

Es así como en 1950 es internado en una clínica psiquiátrica debido a una fatiga física y mental. En su silencio literario, publica en 1952 *Vårt behov av tröstv* (Nuestra necesidad de consuelo es insaciable), definible, quizás, como un testamente literario, pero que va mucho más allá de ello. Se trata de un hermoso escrito, con una fuerte carga existencial y reflexiva, donde la persona, la extraviada libertad y aquella permanente oscilación entre la vida y la muerte a la que estamos sujetos cotidianamente, entran en tensión: “Para mí, un tipo de libertad se ha perdido para siempre o por un largo tiempo: la libertad que procede de la capacidad de dominar su propio elemento. El pez domina el suyo, el pájaro el suyo, el animal terrestre el suyo. Thoreau dominaba todavía el bosque de Walden. ¿Dónde se encuentra ahora el bosque en el que el ser humano pueda probar que es posible vivir en libertad fuera de las formas congeladas de la sociedad? Debo responder: en ninguna parte”.

Realiza, finalmente, una última entrega al periódico *Arbetaren*, el poema “¡Cuidado con el perro!”, en 1954. Ese mismo año, se encierra en su garaje, pone en marcha el motor de su vehículo y se asfixia. 4 de noviembre de 1954, un cuerpo, un espíritu con 31 años de edad se suicida. Y acerca del suicidio, Stig Dagerman ya había señalado su visión en *Nuestra necesidad de consuelo es insaciable*: “Con amarga dicha deseo ver mis casas caer en ruina y verme a mí mismo sepultado en las nieves del olvido. Pero la depresión es una muñeca rusa y en la séptima muñeca hay un cuchillo, una hoja de afeitar, un veneno, unas aguas profundas y un salto al vacío. Acabo por convertirme en esclavo de todos estos instrumentos de muerte. Como perros me persiguen, o yo a ellos como si fuese yo mismo un perro. Y creo comprender que el suicidio es la única prueba de la libertad humana”.

Todos lloran la muerte de Stig. Su amiga Federica Montseny escribe una emotiva columna en el periódico *Cenit*, órgano de los anarquistas españoles refugiados en Francia. Ahí interpreta la muerte de su amigo como un suceso propio de la mitología greco-latina, donde los dioses se llevan al Olim-

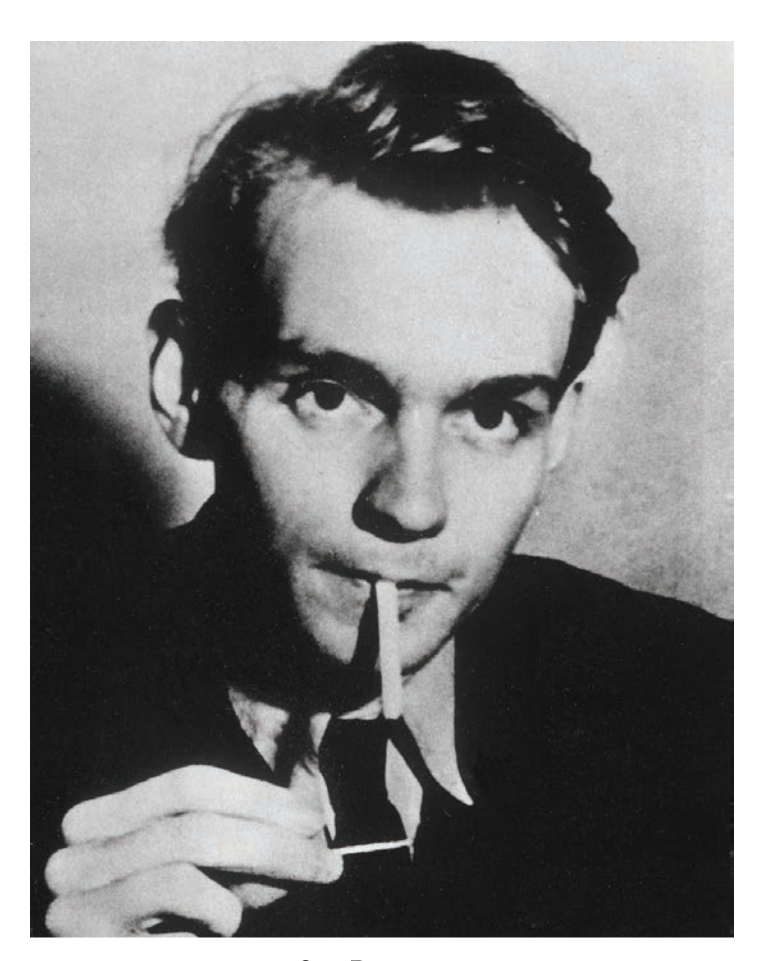
po prontamente a ciertos hombres, elegidos por su plena juventud y belleza, "como Shelley, como Lord Byron, como Keats, como Guyau, como Emily Brontë, como Katherine Mansfield, como Isadora Duncan, como Mariano José de Larra".

La antología que hemos reunido es, admitámoslo, muy sencilla para tan magno escritor. Existe una gran deuda respecto a la traducción de las obras de Stig Dagerman al español, mas, pese a esto, editoriales como Pepitas de Calabaza y traductores como José María Caba han realizado una gran labor en la divulgación de sus obras. En Chile, Mar y Tierra Ediciones publicó recientemente, en formato brochure, una re-edición conmemorativa de "Nuestra necesidad de consuelo es insaciable", con una nota preliminar de Lo Dagerman, hija del escritor. Así, podemos ir sumando más iniciativas que nos traen versiones españolas de Stig.

En nuestro caso, hemos decidido armar una antología que presente un panorama más o menos completo de Stig Dagerman: comenzando con "Nuestra necesidad de consuelo es insaciable", vislumbramos en estos párrafos su visión filosófica del hombre, la vida y la muerte, inmiscuyéndose la idea de libertad y el valor de la creación; seguimos luego con "El anarquismo y yo", para comprender la idea anárquica de Dagerman, quien describe su visión de La Idea a partir de la vía negativa; continuamos con "El escritor y su conciencia", donde queda explicitada su visión del escritor, la responsabilidad de éste y qué lugar ocupa su obra como representación de las relaciones humanas; finalizando con su poema "¡Cuidado con el perro!", últimos versos publicados en el periódico *Arbetaren*, para conocer su pluma poética y sátira de crítica social.

Con esto, esperamos colaborar al conocimiento de su obra dentro de los lectores y lectoras de habla hispana, así como a ampliar el campo de las letras libertarias, fecundas y lucidas, libremente creativas. Dagerman nos lo enseña, espíritu libre, abierto a la sabiduría del mar, cuyo oleaje nunca podrá ser controlado por ninguna fuerza exterior.

¡Salud, compañero del mar!



Stig Dagerman

Nuestra necesidad de consuelo es insaciable

Stig Dagerman
Mayo, 1952
Traducción: José María Caba.

Estoy desprovisto de fe y no puedo, pues, ser dichoso, ya que un hombre dichoso nunca llegará a temer que su vida sea un errar sin sentido hacia una muerte cierta. No me ha sido dado en herencia ni un dios ni un punto firme en la tierra desde el cual poder llamar la atención de dios; ni he heredado tampoco el furor disimulado del escéptico, ni las astucias del racionalista, ni el ardiente candor del ateo. Por eso no me atrevo a tirar la piedra ni a quien cree en cosas que yo dudo, ni a quien idolatra la duda como si ésta no estuviera rodeada de tinieblas. Esta piedra me alcanzaría a mí mismo ya que de una cosa estoy convencido: la necesidad de consuelo que tiene el ser humano es insaciable.

Yo mismo persigo el consuelo como el cazador su presa. Por dondequiera que en el bosque lo vislumbre, disparo. A menudo no alcanzo más que el vacío; pero alguna que otra vez cae a mis pies una presa. Y como sé que el consuelo no dura más que el soplo del viento en la copa del árbol, me apresuro a apoderarme de mi presa.

¿Y qué tengo, entonces, entre mis brazos?

Puesto que estoy solo: una mujer amada o un desdichado compañero de viaje. Puesto que soy poeta: un arco de palabras que no puedo tensar sin un sentimiento de dicha y de horror. Puesto que soy prisionero: una súbita mirada hacia la libertad. Puesto que estoy amenazado por la muerte: un animal vivo aún caliente, un corazón que palpita sarcásticamente. Puesto que estoy amenazado por el mar: un arrecife de duro granito.

Pero también hay consuelos que me llegan como huéspedes sin haberlos invitado y que llenan mi aposento de odiosos cuchicheos: Soy tu deseo – ¡ama a todo el mundo! Soy tu talento – ¡abusa de él como abusas de ti mismo! Soy tu sensualidad – ¡solamente viven los sibaritas! Soy tu soledad – ¡menosprecia a los seres humanos! Soy tu deseo de muerte – ¡corta!

El equilibrio es un listón estrecho. Veo mi vida amenazada por dos poderes: por un lado, por las ávidas bocas del exceso; y por otro, por la avara amargura que se nutre de si misma. Pero rehuso elegir entre la orgía y la ascesis, aunque sea al precio de una confusión mental. Para mi no basta con saber que, puesto

que no somos libres en nuestros actos, todo es excusable. Lo que busco no es una excusa a mi vida sino todo lo contrario a una excusa: la reconciliación. Al fin me doy cuenta que cualquier consuelo que no cuente con mi libertad es engañoso, al no ser más que la imagen reflejada de mi desespero. En efecto, cuando mi desespero me dice: Desespera, puesto que cada día no es sino una tregua entre dos noches, el falso consuelo me grita: Espera, pues cada noche no es más que una tregua entre dos días.

Pero de nada le vale al ser humano un consuelo brillante; necesita un consuelo que ilumine. Y todo aquel que quiera convertirse en una persona malvada, es decir, una persona que actúa como si todas las acciones fueran defendibles, debería, al lograrlo, tener al menos la bondad de advertirlo.

Son innumerables los casos en los que el consuelo es una necesidad. Nadie sabe cuando caerá el crepúsculo y la vida no es un problema que pueda ser resuelto dividiendo la luz por la oscuridad y los días por las noches; es un viaje imprevisible entre lugares inexistentes. Puedo, por ejemplo, andar por la orilla y sentir de repente el horrible desafío que la eternidad lanza sobre mi existencia y el perpetuo movimiento del mar y la huída constante del viento. ¡En qué se convierte entonces el tiempo sino en un consuelo por el hecho de que nada de lo humano es duradero y qué consuelo tan miserable que sólo enriquece a los suizos!

Puedo estar sentado ante la lumbre en la habitación menos expuesta al peligro y sentir de pronto que la muerte me rodea. Está en el fuego, en todos los objetos puntiagudos que me rodean, en la solidez del techo y en el grueso de las paredes, está en el agua y en la nieve, en el calor y en mi sangre. ¡En qué se convierte entonces el sentimiento humano de seguridad sino en un consuelo por el hecho de que la muerte es lo más cercano a la vida y qué consuelo más miserable que no hace más que recordarnos aquello que quiere hacernos olvidar!

Puedo llenar todas las hojas en blanco con la más hermosa combinación de palabras que mi cerebro pueda imaginar. Puesto que deseo confirmar que mi vida no es absurda y que no estoy solo en la tierra, junto todas estas palabras en un libro y se lo ofrezco al mundo. A cambio, éste me da dinero, gloria y silencio. Pero qué me importa a mi el dinero y qué me importa contribuir al progreso de la literatura; sólo me importa aquello que nunca consigo: la confirmación de que mis palabras conmueven el corazón del mundo. ¡En qué se convierte entonces mi talento sino en un consuelo a mi soledad y qué consuelo más terrible que sólo consigue que sienta mi soledad cinco veces más fuerte!

Puedo ver la libertad encarnada en un animal que atraviesa veloz un claro del bosque y oír una voz que murmura: ¡vive con sencillez, toma lo que desees y no temas las leyes! ¡Pero qué es este buen consejo sino un consuelo por el hecho de que la libertad no existe y qué implacable consuelo para quien entiende

que el ser humano tarda millones de años en convertirse en lagarto!

Puedo, finalmente, descubrir que esta tierra es una fosa común en la que el rey Salomón, Ofelia y Himler reposan uno junto al otro. De lo cual concluyo que el verdugo y la infeliz gozan de la misma suerte que el sabio y que la muerte puede parecer un consuelo a una vida errónea. ¡Pero qué consuelo más atroz para quien querría ver la vida como un consuelo por la muerte!

No tengo filosofía alguna por la que moverme como pájaro en el aire o como pez en el agua. Todo lo que tengo es un duelo que se libra cada minuto de mi vida entre los falsos consuelos que sólo aumentan mi impotencia y hacen más profundo mi desespero, y los consuelos verdaderos que me llevan a la liberación momentánea, o mejor dicho: el consuelo verdadero, puesto que sólo existe para mí un consuelo verdadero, aquel que me dice que soy un hombre libre, un individuo inviolable, un ser soberano dentro de mis límites.

Pero la libertad empieza por la esclavitud y la soberanía, por la dependencia. La señal más cierta de mi servidumbre es mi temor de vivir. La señal definitiva de mi libertad es el hecho de que mi temor cede el sitio a la alegría de la independencia. Puede parecer que necesito la dependencia para poder conocer, al fin, el consuelo de ser un hombre libre, y seguramente es cierto. A la luz de mis actos me doy cuenta que el objetivo de toda mi vida ha sido labrar mi propia desdicha. Lo que podría traerme libertad me trae esclavitud y cargas en vez de pan.

Otra gente tiene otros señores. A mí, por ejemplo, me esclaviza mi talento hasta el punto de no atreverme a utilizarlo por miedo a perderlo. Además, soy de tal modo esclavo de mi nombre que apenas me atrevo a escribir por miedo a dañarlo. Y cuando al fin llega la depresión soy también su esclavo. Mi mayor aspiración es retenerla, mi mayor placer es sentir que todo lo que yo valía residía en lo que creo haber perdido: la capacidad de crear belleza a partir de mi desesperación, de mi hastío y de mis debilidades. Con amarga dicha deseo ver mis casas caer en ruina y verme a mí mismo sepultado en las nieves del olvido. Pero la depresión es una muñeca rusa y en la séptima muñeca hay un cuchillo, una hoja de afeitar, un veneno, unas aguas profundas y un salto al vacío. Acabo por convertirme en esclavo de todos estos instrumentos de muerte. Como perros me persiguen, o yo a ellos como si fuese yo mismo un perro. Y creo comprender que el suicidio es la única prueba de la libertad humana.

Pero, viniendo de un lugar insospechado, se acerca el milagro de la liberación. Puede acaecer en la orilla y la misma eternidad que, hace un momento suscitaba en mi temor, es ahora el testigo de mi nacimiento a la libertad. ¿En qué consiste este milagro? Simplemente en el súbito descubrimiento que nadie, ni ningún poder ni ningún ser humano tiene derecho a exigirme que mi deseo de vivir se marchite. Ya que si este deseo no existe, ¿qué es lo que puede existir?

Puesto que estoy en la orilla del mar puedo aprender del mar. Nadie puede exigirle al mar que sostenga todos los navíos, o al viento que hinche constantemente todas las velas. De igual modo nadie puede exigirme que mi vida consista en ser prisionero de ciertas funciones. ¡No el deber ante todo, sino la vida ante todo! Igual que los demás hombres debo tener derecho a unos instantes durante los cuales pueda dar un paso al lado y sentir que no soy únicamente parte de esta masa a la que llaman población, sino una unidad autónoma.

Solamente en este instante puedo ser libre ante los hechos de la vida que antes causaron mi desesperación. Puedo confesar que el mar y el viento me sobrevivirán y que la eternidad no se preocupa de mi. ¿Pero quién me pide preocuparme de la eternidad? Mi vida es corta sólo si la emplazo en el cepo del tiempo. Las posibilidades de mi vida son limitadas sólo si cuento el número de palabras o de libros que tendré tiempo de escribir antes de morir. ¿Pero quién me pide contar? El tiempo es una falsa unidad de medida para medir la vida. El tiempo, en el fondo, es una unidad de medida sin valor ya que sólo alcanza las obras avanzadas de mi vida.

Pero todo lo importante que me ocurre y que da a mi vida un maravilloso contenido: el encuentro con una persona amada, una caricia, la ayuda en la necesidad, el espectáculo de un claro de luna, un paseo a vela por el mar, la alegría que se siente por un hijo, el estremecimiento ante la belleza, todo esto ocurre completamente fuera del tiempo. Da lo mismo que encuentre la belleza en el espacio de un segundo o de cien años. La dicha no solamente se sitúa al margen del tiempo sino que niega toda relación entre la vida y el tiempo.

Descargo pues de mis hombros el fardo del tiempo y, al mismo tiempo, la exigencia de sacar buenos resultados. Mi vida no es algo que deba ser medido. Ni el salto del ciervo ni la salida del sol son buenos resultados conseguidos en una prueba. Tampoco una vida humana es la superación de una prueba, sino algo que crece hacia la perfección. Y lo que es perfecto no realiza pruebas con buenos resultados, lo que es perfecto obra en estado de reposo. Es absurdo pretender que el mar está hecho para sostener armadas y delfines. Ciertamente lo hace, pero conservando su libertad. Del mismo modo es absurdo pretender que el ser humano esté hecho para otra cosa que para vivir. Ciertamente aprovisiona máquinas y escribe libros, y también podría hacer otras cosas. Lo importante es que, haga lo que haga, lo hace conservando su libertad y con la plena conciencia de ser, como cualquier otro detalle de la creación, un fin en sí. Reposa en sí mismo como una piedra en la arena.

Puedo incluso librarme del poder de la muerte. No es que pueda librarme de la idea que la muerte corre detrás de mis talones, y menos aún puedo negar su existencia; pero puedo reducir a la nada su amenaza dejando de apoyar mi vida en soportes tan precarios como el tiempo y la gloria.

Por el contrario no está en mi poder permanecer siempre vuelto hacia el

mar y comparar su libertad con la mía. Llegará el momento en que tendré que volverme hacia la tierra y encararme a los organizadores de mi opresión. Entonces me veré obligado a reconocer que el ser humano ha dado a su vida unas formas que, al menos en apariencia, son más fuertes que él. Incluso con mi libertad recientemente alcanzada no puedo destruirlas, sino solamente suspirar bajo su peso. Por el contrario, entre las exigencias que pesan sobre el hombre puedo distinguir las que son absurdas y las que son ineludibles. Para mí, un tipo de libertad se ha perdido para siempre o por un largo tiempo: la libertad que procede de la capacidad de dominar su propio elemento. El pez domina el suyo, el pájaro el suyo, el animal terrestre el suyo. Thoreau dominaba todavía el bosque de Walden. ¿Dónde se encuentra ahora el bosque en el que el ser humano pueda probar que es posible vivir en libertad fuera de las formas congeladas de la sociedad?

Debo responder: en ninguna parte. Si quiero vivir libre debo hacerlo, por ahora, dentro de estas formas. El mundo es más fuerte que yo. A su poder no tengo otra cosa que oponer sino a mí mismo, lo cual, por otro lado, lo es todo. Pues mientras no me deje vencer yo mismo soy también un poder. Y mi poder es terrible mientras pueda oponer el poder de mis palabras a las del mundo, puesto que el que construye cárceles se expresa peor que el que construye la libertad. Pero mi poder será ilimitado el día que sólo tenga mi silencio para defender mi inviolabilidad, ya que no hay hacha alguna que pueda con el silencio viviente.

Este es mi único consuelo. Sé que las recaídas en el desconsuelo serán numerosas y profundas, pero la memoria del milagro de la liberación me lleva como un ala hacia la meta vertiginosa: un consuelo que sea algo más y mejor que un consuelo y algo más grande que una filosofía, es decir, una razón de vivir.



Sundbyberg 1943.
Desde la izquierda: Ester Jansson, Ferdinand Götze, Annemarie Dagerman, Egon Dagerman, Stig Dagerman, Helmer Jansson y Elly Götze.
(Fuente: Periódico CNT nº 390 - Junio 2012).

El anarquismo y yo

Stig Dagerman
1946
Traducción: José María Caba.

Los detractores del anarquismo no se hacen todos la misma idea del peligro ideológico que éste representa y esta idea varía en función de su grado de armamento y de las posibilidades legales que tengan para hacer uso de él. Mientras que en España, entre 1936 y 1939, el anarquismo fue considerado de tal forma peligroso para la sociedad que se tiraba sobre él desde ambos lados (no estuvo expuesto solamente, de cara, a los fusiles alemanes e italia-nos sino también, por la espalda, a las balas rusas de sus "aliados" comunistas), el anarquismo sueco era considerado en ciertos círculos radicales, y en particular marxistas, como un romanticismo impenitente, una especie de idealismo político en los círculos liberales bien enraizados. De manera más o menos consciente, se cierra los ojos ante el hecho, sin embargo capital, de que la ideología anarquista, unida a una teoría económica (el sindicalismo) desembocó en Cataluña, durante la guerra civil, en un sistema de producción que funcionaba perfectamente, basado en la igualdad económica y no en una nivelación mental, en la cooperación práctica sin violencia ideológica y en la coordinación racional sin asesinato de la libertad individual, conceptos contradictorios que, desgraciadamente, parecen extenderse, cada vez más, en forma de síntesis. Para empezar, y a fin de rechazar una variedad de crítica antianarquista como la de la gente que confunde su pobre pequeño sillón de redactor con un barril de pólvora y que, por ejemplo a la luz de ciertos reportajes sobre Rusia, creen detentar el monopolio de la verdad sobre la clase obrera, tengo la intención, en las líneas que siguen, de detenerme sobre esta forma de anarquismo que es conocida, particularmente en los países latinos, con el nombre de anarco-sindicalismo y en los que se ha mostrado de gran eficacia no solo para la conquista de las libertades en otro tiempo sofocadas, sino también para la conquista del pan.

En la elección de una ideología política, este camino regio hacia un estadio de la sociedad que se parezca al menos en algo a los ideales soñados antes de darse cuenta que las guías terrestres son desesperadamente falsas, interviene, casi siempre, la toma de conciencia del hecho de que la quiebra de las otras posibilidades, ya sean nazis, fascistas, liberales o de cualquier otra tendencia

burguesa, o incluso socialistas autoritarias de todo tipo, no sólo se manifiesta por la cantidad de ruinas, de muertos y de lisiados en los países directamente alcanzados por la guerra, sino también por la cantidad de neurosis, casos de locura y de desequilibrio en los países aparentemente exceptuados como Suecia. El criterio de anomalía de un sistema social no estriba solo en la irritante injusticia en el reparto de la comida, la ropa y las posibilidades de la educación, sino que ha de alcanzar también a la autoridad temporal que inspire el miedo entre sus administrados. Los sistemas basados en el terror, como el nazismo, muestran al instante su naturaleza por una brutalidad física que no conoce límites, pero una reflexión algo más profunda lleva a la conclusión de que los sistemas estatales, por más democráticos que sean, hacen recaer sobre el común de los mortales una carga de angustia que ni los fantasmas ni las novelas policíacas pueden igualar. Todos nos acordamos de aquellos grandes titulares, negros y terroríficos, en los periódicos durante la época de Munich – ¡cuántas neurosis no tendrán sobre la conciencia! – pero la guerra de nervios que los amos del mundo están a punto de llevar a cabo en este momento en Londres contra la población del globo, por medio de la Asamblea General de la ONU, no es menos refinada. Dejemos de lado lo que tiene de inadmisible el hecho de que cuatro delegados puedan jugar con la suerte de más de un millón de seres humanos sin que nadie encuentre en ello nada espantoso pero ¿quién dirá hasta qué punto es bárbaro y horrible, desde el punto de vista psicológico, el método por el que son regulados los destinos del mundo? La violencia psíquica, que parece ser el denominador común de las políticas que llevan a cabo países por otra parte tan distintos como Inglaterra y la URSS, es ya suficiente para calificar de inhumanos sus regímenes respectivos. Parece que para los regímenes autoritarios, ya sean democráticos o dictatoriales, los intereses del Estado acaban por llegar a ser un fin en sí ante el cual deba desaparecer el objetivo original de la política: favorecer los intereses de ciertos grupos humanos. Por desgracia, la defensa del elemento humano en política ha sido transformada en slogan vacío de sentido por una propaganda liberal que ha camuflado los intereses egoístas de ciertos monopolios bajo el velo de dogmas humanitarios empalagosos y sin gran contenido idealista, pero esto no puede naturalmente, por sí solo, poner en peligro la capacidad humana de adaptación, como quieren hacernos creer los propagandistas de la doctrina estatal.

El proceso de abstracción que ha experimentado el concepto de Estado durante los años es, para mí, una de las convenciones más peligrosas de todo el bosque de convenciones que el poeta debe atravesar. La adoración de lo concreto, de lo cual Harry Martinson se ha dado cuenta a lo largo de su viaje a la URSS, que era el meollo de la doctrina estatal (y que se manifestaba por los retratos de Stalin de cualquier tamaño o modelo) no era más que un atajo en el camino que lleva a esta canonización de lo Abstracto que forma parte de las

características más espantosas del concepto de Estado. Es precisamente lo abstracto lo que, por su intangibilidad, por su emplazamiento fuera de la esfera de influencias, puede dominar la acción, paralizar la voluntad, entorpecer las iniciativas y transformar la energía en una catastrófica neurosis de la subordinación por medio de una brutalidad psíquica que puede, ciertamente, durante un tiempo, garantizar a los dirigentes una cierta dosis de paz, de confort y de aparente soberanía política, pero que no puede tener, a fin de cuentas, más que los efectos de un bumerang social. La compensación electoral que una sociedad estatal ofrece al individuo por la capacidad de acción de la que es privado es insuficiente en sí y lo será cada vez más a medida que su capacidad interior de iniciativa se vea comprimida. Los invisibles lazos que, por encima de las nubes, unen en una misma comunidad de destino, complejo pero grandioso, el Estado y las altas finanzas, los dirigentes con los que los manipulan, y la política con el dinero, infunden a la parte no-iniciada de la humanidad un fatalismo tal que ni las sociedades de Estado para la construcción de viviendas ni las novelas callejeras de Upton Sinclair han conseguido cortar.

Puede decirse pues que el Estado democrático de la era contemporánea representa una variedad completamente nueva de inhumanidad que en nada desdice a los regímenes autocráticos de épocas anteriores. El principio "dividir para reinar" ciertamente no ha sido abandonado pero la angustia que resulta del hambre, la angustia que resulta de la sed, la angustia que resulta de la inquisición social, al menos en principio, debe ceder el lugar, en tanto que medio de soberanía en el cuadro del Estado-providencia, a la angustia que resulta de la incertidumbre y de la incapacidad en la que se encuentra el individuo de disponer de lo esencial de su propio destino. Hundido en el fondo del Estado el individuo es presa de un sentimiento punzante de incertidumbre y de impotencia que recuerda la situación de la cáscara de nuez en el Maelström o aquella del vagón de tren, atado a una locomotora loca, dotada de razón pero sin posibilidad de comprender las señales ni de reconocer la entrada en agujas.

Algunos han intentado definir el análisis obsesivo de la angustia que caracteriza mi libro *La Serpiente* como una especie de "romanticismo de la angustia", pero el romanticismo implica una inconsciencia analítica, una forma deliberada de ignorar cualquier hecho que no cuadrara con la idea que se hace de las cosas. Mientras que el romántico de la angustia, lleno de una secreta alegría al ver de súbito que todo concuerda, desea incorporar el conjunto en su sistema de angustia, el analista de la angustia lucha contra este conjunto, con su análisis como baluarte, poniendo al descubierto por medio de su estilete todas sus secretas ramificaciones. En el plano político, esto implica que el romántico, que acepta todo aquello que pueda alimentar las candelas de su fe, nada tiene que reprochar a un sistema social basado en la angustia e incluso se lo hace suyo con una fatal alegría. Para mí, que soy por el contrario un analista

de la angustia, ha sido necesario, con la ayuda de un método analítico de sucesivas exclusiones, encontrar una solución dentro de la cual cualquier máquina social pueda funcionar sin tener que recurrir a la angustia o al miedo como fuente de energía. Es bien seguro que esto supone una dimensión política completamente nueva que debe ser desembarazada de aquellas convenciones que habíamos considerado como indispensables. La psicología sociológica debe darse como tarea destruir el mito de la "eficacia" del centralismo: la neurosis, causada por la falta de perspectiva y por la imposibilidad de identificar su situación en la sociedad no puede ser compensada por ventajas materiales puramente aparentes. El estallido de la macro-colectividad en pequeñas unidades individuales, cooperando entre ellas pero por otra parte autónomas, que preconiza el anarco-sindicalismo, es la única solución psicológica posible en un mundo neurótico donde el peso de la super estructura política hace tambalear al individuo. La objeción según la cual la cooperación internacional sería entorpecida por la destrucción de los distintos Estados no resiste el mínimo análisis; ya que nadie podría osar sostener que la política extranjera llevada a cabo, en el plano mundial, por los distintos estados haya contribuido a aproximar las naciones unas a otras.

Más seria es la objeción según la cual la humanidad no sería, cualitativamente hablando, capaz de hacer funcionar una sociedad anarquista. Quizá sea exacto hasta un cierto punto: el reflejo del grupo, inculcado por la educación, así como la parálisis de la iniciativa han tenido efectos absolutamente nefastos en un pensamiento político que se salía de los caminos trazados (es por esta razón que he elegido exponer mis ideas sobre el anarquismo principalmente bajo una forma negativa). Pero dudo que el autoritarismo y el centralismo sean innatos en el hombre. Creería más bien, por el contrario, que un pensamiento nuevo, que a falta de algo mejor yo llamaría primitivismo intelectual y que, mediante un fino análisis, llevaría a cabo una radiografía de las principales convenciones dejadas de lado por su antepasado el privitivismo sexual, acabaría por hacer prosélitos entre aquellos que, al precio, entre otras cosas, de neurosis y de guerras mundiales, quieren hacer coincidir sus cálculos con los de Marx, Adam Smith o el papa. Esto supone quizá, a su vez, una nueva dimensión literaria de la cual valdría la pena explorar los principios.

El escritor anarquista (a la fuerza pesimista al ser consciente de que su contribución no puede ser más que simbólica) puede, por el momento, atribuirse con buena conciencia el modesto papel de gusano de tierra en el humus cultural que, sin él, quedaría estéril a causa de la sequía de las convenciones. Ser el político de lo imposible en un mundo donde los políticos de lo posible son muy numerosos es, a pesar de todo, un rol que me satisface a la vez como ser social, como individuo y como autor de *La Serpiente*.

El escritor y la conciencia

Stig Dagerman
1945, #6, Revista *40-tal*.
Traducción: José María Caba.

El escritor, poeta o novelista, se encuentra sentado frente a la mesa de trabajo. La lámpara proyecta su tenue luz vespertina sobre el teclado de la máquina de escribir, sobre un tintero de cobre y sobre un montón de hojas de papel todavía vírgenes. Fuera, en el exterior, las gotas de lluvia bailotean sobre los bordes de la ventana, o también podría suceder que los pájaros susurraran sobre el tilo o bien que una tormenta de nieve se cerniera sobre una triste tarde de invierno.

De repente, en el ánimo de este hombre puede aparecer que algo, como fuera de sí, le está susurrando, gritando o incluso aullando –el grado de intensidad no tiene nada que ver con lo que nos ocupa– pidiendo que le dé consistencia, que le deje existir. En este preciso momento puede pensar que este «algo» le hace sombra o incluso que desaparece la habitación donde se halla. Es en este preciso momento cuando las dimensiones de este «algo» coinciden con las de la histeria.

Para no correr el riesgo de ser presa de un enorme desánimo, que va íntimamente ligado al sentimiento de haber perdido una oportunidad, aunque fuera pequeña, pero cuyo desconocimiento de la importancia real provoca una enorme frustración, se esfuerza en intentar recuperarla. Es perfectamente consciente del hecho de que está obligado a hacerlo porque las dimensiones de este «algo» le asustan y la negligencia ante ella le originaría serios reproches o como mínimo un enorme dolor de cabeza.

Es prácticamente imposible proponer un método preciso. De ninguna manera se trata de un proceso de condensación ni de un trabajo de geómetro e incluso el origen de esta situación puede ser muy distinta una vez de otra. Puede tratarse de un globo cautivo al que hay que hacer volver a tierra o bien de una mano que nos ahoga la garganta y que hay que apartar o, incluso en este caso algo de un papel de calcar que hay que copiar enseguida.

Una vez ha terminado, o sea cuando ha llenado de palabras todas estas líneas que aparecen bajo la transparencia, se sorprende de ver cómo se han reducido las dimensiones. El conjunto se ha reducido y esto le provoca una enorme frustración. Estaba convencido de que su poema o el resultado de la

copia, cualquiera que fuera, aparecía como ridícula frente a la experiencia que quería transmitir. Para decirlo de otra manera, era consciente de que era necesario, para conservar su equilibrio interior, reducir las dimensiones del original a una especie de medida humana. De haberlo podido se habría reído de este trabajo de copista, pero, para ello no poseía ni la fuerza ni el coraje suficientes.

En este momento se halla ante un hecho consumado. Acaba –más o menos a pesar suyo– de crear algo definitivo. Como mucho puede modificar algunos detalles. Puede sustituir «pájaro» por «faisán» o «asiento» por «sillón basculante», pero las posibilidades de cambio acaban en esto.

No siente ninguna necesidad de defenderse. Ha hecho sus deberes. La materia ha ganado la batalla. Puede suceder incluso algo tan absurdo como que esté contento por haber sido derrotado. Desde otro punto de vista se ha-lla completamente persuadido de que lo que ha obtenido copiando del calco es exactamente igual a lo que ha experimentado. O sea, que está contento consigo mismo al tiempo que experimenta el deseo urgente de comunicarlo a todo el mundo o por lo menos a aquellos sobre los que ejerce cierta influencia. Es como si anunciara: "Señores, aquí tienen una experiencia de primera mano, examinen cómo se han perfectamente diseñado los perfiles de este gran sueño".

Es muy probable que la totalidad de sus adeptos le corresponda, a lo mejor no son muy numerosos, pero de todas maneras debe ser consciente de que algunos le felicitan en nombre de una lealtad mal entendida, a la que llaman amistad, o bien que otros se sientan impresionados por esta amistad de primera mano porque sólo conocen amistades de segunda, tercera o cuarta mano, o bien que otros aparenten ser influenciables, aunque en su fuero interno no lo sean porque creen que actúa de buena fe. Finalmente hay unos cuantos que lo reconocen con su silencio aunque a nivel interno alimenten serias reservas respecto a su calidad como autor porque se han dado cuenta que lo mejor de su obra tiene mérito en cuanto experiencia de segunda mano.

Pero todo esto puede, gradualmente, exponer al escritor a lo que se denomina «hybris», es decir una jactancia exacerbada, no exenta de cierto atractivo por el hecho de ser tan frágil como si surgiera de un sueño. Esto es debido a que, por primera vez y quizás última ha llegado al convencimiento de que ha logrado encerrar el infinito en un cofre de hormigón. Esto es maravilloso. Él, que antes era como una roca que intentaba mantener un inestable equilibrio sobre una estrecha cresta de una montaña, ahora se halla sólidamente amarrado en el suelo de la planicie, bajo la sombra de los sauces. Él, que antes era un débil abedul expuesto a los vientos de la estepa, se encuentra ahora en el centro del Parque de las plantas. En este momento cree haber encontrado el puerto que buscaba desde hacía tiempo. Se le crea un sentimiento de seguridad completamente nuevo, que desgraciadamente no es muy distinto de la

felicidad del jubilado. En este momento, este hombre aparecerá muy pronto como peligroso por el simple hecho de no tener problemas, que, por otro lado se obstinará en presentar como el modo de vida ideal para cualquiera.

Es en este preciso momento que se produce el shock. No le llega de sopetón porque el escritor ha ido preparándose para ello, incluso cuando se hallaba en el Parque de las plantas. No podía engañarse en lo que tenía de falso este estilo de vida que había escogido. De todas maneras era difícil superar su escepticismo aunque en este momento no le faltaran los ánimos de los que normalmente adolecía.

Él, que desde hacía tiempo se creía exento de participar en juegos tan pueriles como los que versan sobre la existencia y el pronunciamiento públicos, se halla de golpe ante la necesidad de definirse sobre la literatura. Siempre había creído que era suficiente haberlo hecho una sola vez en la vida, que lo solucionaba de una vez por todas, como se puede clavar una anilla en la roca. Pero cuando menos se lo espera alguien se le acerca y le dice:

"Usted es un charlatán, ¿cómo puede explicarse sino que yo no entienda nada de lo que escribe? Le digo además que usted se parece a un submarino que navega por el fondo del mar y remueve las algas. Por desgracia olvidó hacer que su lector, o sea yo, subiera a bordo y por esto estoy muy disgustado. Porque usted debe entender que exijo estar a bordo de cualquier submarino que salga del puerto, de cualquier tren que salga de la Estación Central y de cualquier tranvía que atraviese la ciudad. Por lo que me veo en la obligación de considerar cualquier tren, tranvía o submarino al que no haya subido como algo que carece de la más mínima importancia para mí. Todas las personas bienpensantes, o sea, aquellas que, como yo no han tenido plaza en el viaje deberían pararlos. Es entonces cuando, con la conciencia tranquila podría subir a bordo de la embarcación que hubiera tenido la bondad de esperarme. Creo que debería tener presente que en nuestros días esto de ser un submarino, comporta ciertos riesgos. Si usted mira a su alrededor todo nos indica que vivimos en el reino de la razón, de los cerebros, de las naves de superficie – y yo soy el profeta de esta época. Como habitante de este mundo, contribuyente y beneficiario de las protecciones, está claro que está obligado a aceptar sus normas en lo que respecta a la literatura, que son tres: que sea comprensible, que se someta de manera activa y que comunique bienestar. La primera es la más importante de todas. A nadie se le ocurriría ponerse delante de un cañón y gritarle: 'te desafío a que me borres del mundo de los vivos'. De igual manera no tiene sentido desafiar a la razón. La segunda regla implica que está prohibido cometer actos de sabotaje, uno debe adelantarse a los deseos de la razón dando prueba de una claridad ejemplar. El escritor no está en el mundo para ir poniéndole obstáculos a la razón en su camino, por el contrario debe permitir que se constate su superioridad. La tercera regla, finalmente, implica que el poeta no puede llevar al lector hacia universos mórbidos, en los que no

impere la razón, en los que ésta se halle confrontada con aquellos. Su labor reside evidentemente en respetar estas tres reglas que hemos enunciado, en construir, con las piezas de este mundo de la razón un puzzle vivo que a la vez sea sublime y edificante y que transmita al lector un sentimiento de bienestar, de felicidad y de paz. No nos asustéis, este es un derecho que poseemos en exclusiva".

Si en el escritor se produce un shock al oír estas palabras, no será debido a lo que se transmite en este rapapolvo ya que para él poseen un tono tan raramente familiar como lo son las numerosas muestras de aprobación que recibe por parte de todos los que sufren claustrofobia o hipertensión arterial de manera general y consideran que los submarinos son artilugios contrarios a la razón. No, el shock lo origina el hecho de que a alguien se le haya ocurrido atacar a la literatura. Ha pasado ya tanto tiempo que ha olvidado que debe defenderse constantemente, día tras día. Ante ello no existe ningún sistema absoluto de defensa de la misma manera que los que atacan, normalmente representantes del orden establecido, tampoco reconocen el último ataque como si fuera el definitivo. Si el poeta olvida esto y se contenta de manera más o menos timorata a resumir las polémicas en los resúmenes de fin de año, se condena a sí mismo a la jubilación. Si trabaja como si no pasara nada, como si no existiera ningún punto de roce entre el mundo de la literatura y el orden establecido, ha perdido el norte incluso en su existencia de jubilado.

El escritor debe partir siempre de la base de que su situación no es segura, de que la supervivencia de la literatura se halla amenazada. Es por esto que debe permanecer siempre en guardia sobre los flacos de sus defensas, perseguir sin pausa a los miembros de la quinta columna que se encuentran en su interior, aniquilarlos sin descanso aunque crea que sería más fácil vivir sin ellos. Esta actitud exige valentía y como mínimo una absoluta falta de cobardía. Insatisfecho con todo lo anterior, el poeta debe esforzarse en que, aunque tenga aspecto de verdugo, es el único de los vivientes que puede tener escrúpulos de conciencia.

Se ha cruzado con muchos ejemplos de gente que ha vivido contenta y feliz y que incluso llegaron a morir satisfechos sin haber utilizado nunca sus servicios. Al contrario de lo que pueden hacer el carnicero o el albañil, no puede darse golpes en el pecho gritando: "gracias al trabajo de mis manos doy de comer en la actualidad a cinco mil personas; o bien, ayer hice que doscientas cincuenta familias numerosas tuvieran cobijo". Pero como alternativa a estos enunciados puede suceder que aparezca una réplica del hijo del hombre y le diga: «quería pan y me diste poemas, quería agua y me diste aforismos para beber».

Ante esto, la situación del poeta es realmente difícil. A no ser que quiera ignorarlo, no puede mantener que este hombre esté equivocado. No sabrá cómo negar esta evidencia aunque lo desee ardientemente. Claro que puede

refugiarse en un convento, llamado camarilla, en el que no se exigen votos y desde dentro erigir murallas hechas de resúmenes de lecturas, de cancanes literarios y de mutuas confesiones de simpatía. Con el paso del tiempo acabará encontrando allí felicidad y satisfacción

Sería un acto de cobardía abandonar la partida en este momento, renunciar a la literatura. Si renegara de ella quizás podría gozar de una verdadera popularidad entre los traidores de este mundo, dilapidando su suerte si le sirve de consuelo. Pero si es honesto, si por ejemplo piensa que la literatura es algo imprescindible para la vida y que el poeta debe trabajar como si fuera indispensable para la vida de todos, es en este momento cuando sólo le queda una única salida: elevar su posición en el mundo sin dirigir una sola mirada, ni de soslayo, hacia estas almas felonas que poseen como única regla de conducta la negación, ni tampoco en dirección hacia una u otra de estas "capillitas" cuyos componentes sólo desean encerrarlo dentro de la jaula de la idolatría para darse el gusto de darle de comer entre rejas.

Aunque pueda parecer valiente al dar una imagen de sí mismo como si fuera un ser a la deriva, con los cabellos al viento y sin destino, acabará comprendiendo que no es una postura respetable a no ser que sea estrictamente necesaria. Es absolutamente ridículo hacer de Robinson a orillas del lago Berga.

Pero, cuando con la ayuda de la brújula, del sol, de la luna o de las estrellas, se dé cuenta de que se halla justo en el corazón del bosque de las paradojas, no deberá desesperarse ni intentar buscar los caminos que le permitirían salir. Por el contrario, deberá buscar un sitio donde plantar la tienda. Tarde o temprano se verá obligado a reconocer que éste es el único bosque del que dispone y que el conflicto inherente a su condición sólo puede desaparecer, en el mejor de los casos, de manera temporal. Esto no significa que deba estar definiéndose constantemente ante las paradojas que se le presenten, quizás sea ésta en el fondo la verdadera defensa de la literatura. ¿Cómo es posible comportarse, por ejemplo, como si nada en el mundo tuviera más importancia que la literatura mientras por otro lado no se puede ignorar que a su alrededor la gente lucha contra el hambre y que lo más importante para ellos es llegar a fin de mes? Aquí se halla ante una nueva paradoja: él, que únicamente quería escribir para los que padecen hambre, descubre que sólo los que tienen suficiente para comer disponen de tiempo suficiente para darse cuenta de que existe.

Sólo cuando el escritor quiera instalarse definitivamente en el bosque de las paradojas será cuando se vea lo suficientemente fuerte como para rechazar las acusaciones que se le formulen. Pero, desde el principio debe ser muy consciente de que existe una acusación mucho más fundada que las demás, la que se refiere a su ausencia de compromiso con la lucha social. Respecto a esto debe tener claro que no es suficiente afirmar que la literatura forma un mundo aparte, ya que es evidente que existen puentes de comunicación entre este

mundo y los demás. Tampoco sabría afirmar aunque fuera con voz baja, que desea permanecer libre, ya que nadie puede ser tan libre que no se vea obligado a tomar partido en favor de los oprimidos en su lucha contra los opresores que, dígase lo que se diga, continuará siendo una realidad innegable mientras se perpetúe el actual sistema social. Hablar de libertad dentro de este contexto viene a ser sinónimo de pereza, cobardía o indiferencia.

Hasta aquí las cosas pueden parecer claras. El escritor no podría sustraerse a su deber de compromiso ya que, aunque mucha gente le adule, sabe que no está solo en el mundo. Pero justo en este momento se le presenta otro problema bastante más delicado: ¿Cómo materializar este compromiso? Ante esta cuestión hay una respuesta relativamente sencilla: debe hacerlo con sus obras y de hecho es lo que hace. Tiene que redactar resoluciones, realizar reportajes sociales, dar a conocer sus opiniones contestando entrevistas o incluso redactar versos con motivo del primero de mayo. No quiere decir que todo esto carezca de importancia, sería como su servicio militar en defensa del género humano. Pero cuando, tarde o temprano, le surja el conflicto será algo problemático: si es realmente sincero en sus compromisos, ¿no deberá dedicar exclusivamente su poema a los oprimidos? Y justo en este preciso momento se dará cuenta de que todos los que han leído con admiración sus conclusiones, reportajes, declaraciones o versos de circunstancia rechazan su discurso so pretexto de que se trata de algo oscuro, incomprensible, que es paradójico respecto a la forma y falto de claridad respecto al fondo. Es en este momento cuando su conciencia social entra en conflicto con su conciencia artística. Este conflicto es irresoluble. Al mismo tiempo, ve a todos estos marxistas doctrinarios, cuya pretensión consiste en que el escritor seleccione su forma de la misma manera que un tipógrafo escoge los caracteres que va a utilizar, que quieren elevar a uno de sus colegas a la sublime dignidad de bardo de las masas populares en virtud, precisamente, de lo que denominan claridad, o sea por el mismo hecho de no haber sido jamás consciente de este conflicto. Esto es lo mismo que alabar a Vimmerby porque llueve menos que en Gädle.

Pero al comprometerse, el poeta ha ganado el derecho a defenderse y en este momento puede afirmar: tengo la conciencia tranquila. Nadie puede acusarme de haberme echado hacia atrás, de que haya sido demasiado cobarde como para no comprometerme. He intentado cumplir con mis obligaciones sociales y tengo la intención de continuar porque no regatearé tiempo si se trata de mí deber. De todas maneras, al igual que todos vosotros, soy consciente de que los argumentos de tipo estético y los principios poéticos, incluso las normas de conducta de tipo moral, no dejan de parecerme un tanto abstractos en una sociedad como la nuestra. Porque este hombre, el escritor, no puede saber hasta qué punto depende, como todo el mundo, de sus buenas relaciones con el extranjero, hasta qué punto, su libertad, lo mismo que la de los otros individuos no es condicional. Por ejemplo, su libertad de movimien-

to, ¿no es ilusoria? ¿Acaso el ser humano no es otra cosa que un préstamo de sí mismo hecho por otro para una duración determinada? Y, además, cómo todas las reformas y utopías sociales parecen insignificantes en el contexto de un sistema mundial en el que el fracaso parece ser lo único cierto. Y sin embargo se trata de defenderse contra este estado de cosas, atacarlo incluso aunque en el fondo es trágicamente consciente del dilema que embarga a todos los socialistas de nuestra época, a saber que esta defensa o ataque no pueden ser otra cosa que algo simbólico pero necesarios, si es que no se quiere morir de vergüenza. Si en una situación semejante me atacáis diciendo: "el pueblo, las masas, los trabajadores, no entienden tu poema, no es suficientemente social", tengo plenamente el derecho de responder: "vuestra crítica descansa sobre un malentendido, el que considera que el único poema social posible sea el que entiendan todos". Ya que por "entender" se quiere decir entonces, maliciosamente, que se puede discernir el sentido sin necesidad de hacer el más mínimo esfuerzo intelectual, de la misma manera como se entiende un anuncio o una señal luminosa. Para algunos representantes homologados del "pueblo", la poesía debe ser algo parecido a un anuncio que alaba las virtudes del nuevo mundo, e incluso si el texto fuera suficiente seductor sería parecido al que se refiere a casas cerca del mar o de pesca; pero eso sí, redactado para el "pueblo". Para este tipo de gente la poesía ya no es un mensaje que un ser humano dirige a otros. Para ellos la poesía se ha convertido en una especie de juego de sociedad. No llegan a entender que su origen se halla en la coacción, que de ninguna manera es como una especie de bricolaje del ritmo que podrían ejercer, en sus ratos libres, los revolucionarios que estuvieran de vuelta de todo y que nunca se hubieran tomado en serio la literatura. De la misma manera que llaman "reaccionario" al sistema que no permite leer un poema que no se pueda memorizar en cinco minutos, o que no desvele de forma inmediata cada uno de sus pensamientos, hay que decir que son ellos los reaccionarios, por un lado porque niegan la necesidad en la que se encuentra el poeta de crear bajo coacción y, por otro, porque no creen que la literatura sea algo importante para el ser humano –no como si fuera un juego de sociedad sino más bien como piedra de toque de la propia honestidad frente a la vida.

Otro hecho grave reside en que estos personajes importantes en asuntos sociales abusan muy a menudo de conceptos tales como "el pueblo", "las masas", "los trabajadores". El poeta tiene la obligación de reconocer su existencia en tanto que constituyen realidades económicas, pero por otro lado rechaza, de manera categórica, que todos aquellos que cobran menos de tanto al mes sientan exactamente la misma angustia o tengan las mismas necesidades de orden social o afectivo. Por otro lado, tampoco cree que cada uno de los individuos que componen estas «masas» se represente, por ejemplo, el sol bajo la forma de una moneda de veinte duros y la luna bajo la forma de un plato de cobre. Si escribe es, entre otras razones, porque sabe que hay gente que piensa

que es el sol el que es un plato de cobre y la luna una moneda de veinte duros, y para decirles que aunque lo parezca, no están tan equivocados.

Es evidente que el escritor no puede negar a quienes se obstinan en el rechazo de tomarse la literatura en serio el derecho de atacarla, ya sea por falta de claridad o por cualquier otra razón. Pero debe tener conciencia que es contra éstos que debe defenderla y es ante éstos que tiene suficientes razones para argumentarles: "Si la literatura es como un juego de sociedad, no me quedará más solución que salir al anochecer con el pie teñido de negro para entablar amistad con las serpientes y con el ratón gris del desierto. Pero, si la literatura es indispensable para la vida, no olvidéis las sandalias en casa, ¡tened cuidado con los montones de piedras! Las serpientes se fijan en mis talones y el ratón del desierto me produce nauseas".

¡Cuidado con el perro!

Stig Dagerman
5 de noviembre de 1954, última entrega al periódico Arbetaren
Traducción: José María Caba.

«Es sin embargo lamentable que
gente que vive de la ayuda social
tenga un perro», acaba de declarar
un concejal de Värmland.

La ley es ciertamente imperfecta:
da a los pobres derecho a un perro
¿Por qué no se procuran una rata?
Es graciosa y no cuesta dinero.

He ahí gente que en su casa
cuida a un perro toda su vida.
Por qué no jugar con moscas
que son también de excelente compañía.

La comuna es la que paga.
Se ha de acabar esta breva
sino, veréis que pronto
querrán tener una ballena.

Yo, de medida, no veo más que una:
matar todos los perros. O, sin dudar,
para salvar a los últimos de la comuna,
es a los pobres a quienes se habrá de matar.

| Anarquía hablada |

Reseñas de libros - Jornadas - Anarquismo hoy



(…) el anarquismo piensa que la ética es la política y la política es la ética. Esta es la fuerza y la debilidad del anarquismo. Fuerza, porque como el anarquismo se basa en la afirmación de valores éticos, que en cierta medida son suprahistóricos, nunca va a morir. Debilidad, porque si se trata de moralizar radicalmente una sociedad, para lograr allí un nuevo régimen, aparece como el proyecto más difícil, ya que implica una reforma del hombre; la cual no es imposible, pero sí muy difícil..

Ángel José Cappelletti

Ilustración:
"Después que el cero y antes que el dos"
Por Antropomorphos

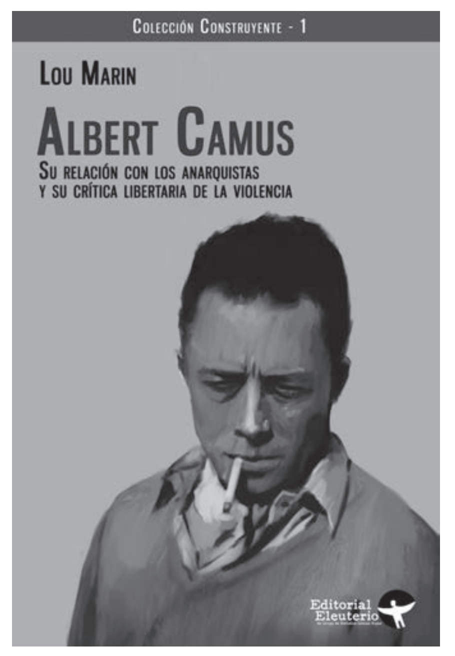


Reseñas de Libros



Lou Marin. *Albert Camus. Su relación con los anarquistas y su crítica libertaria de la violencia.*

— Por Galo Ghigliotto



Editorial Eleuterio, Santiago de Chile, 2013, 154 páginas.

El pasado 7 de noviembre de 2013 se celebraron cien años del nacimiento de Albert Camus, autor que quizás sería desconocido si no fuera por el premio Nobel que recibió en 1957. En nuestro país, así como en otros lugares del mundo, se han rendido tímidos homenajes al centenario de este autor nacido en Argelia, de padre francés y madre española. Pero lo que es seguro, eso sí, es que en la mayoría de esos tributos ha primado la figura del escritor desde una visión romántica de la literatura, despojando al personaje de los elementos que los construyeron como autor de excepción. En Chile, al menos, Camus está bastante mal leído. Circulan algunas de sus obras, las más emblemáticas, como *La peste* (1942) o *El extranjero* (1947), en ediciones piratas y esencialmente destinadas a satisfacer la eventual demanda de lectura escolar. Pero sus obras teatrales, y sobre todo sus ensayos, como *El mito de Sísifo* (1942) o *El hombre rebelde* (1951), son bastante desconocidos a pesar de su lucidez y actualidad. Al igual como sucede con muchos autores que se estudian en la época escolar, sus obras se analizan desde un punto de vista netamente literario, extirpadas de todo el contexto que originó su estética.

Todo indica que esa fue –además del centenario– una de las razones por las cuales Editorial Eleuterio quiso poner en circulación un libro que describe el pensamiento político de Camus e incluye breves textos de y sobre él. Se trata de *Albert Camus: Su relación con los anarquistas y su crítica libertaria de la violencia* (2013), de Lou Marin (1961), un autor alemán que no se considera "ni un universitario, ni un hombre de letras, aun cuando busque escribir con la mayor clari-

dad". Correspondiendo a esa claridad autoseñalada, Marin nos guía, a través de diferentes textos sobre el autor de *El extranjero*, a conocer una parte importante del agitado activismo en el cual se vio envuelto durante su fugaz vida. Camus sabía "que la verdadera reflexión progresa sin cesar y muere con detenerse, ya sea en un sillón, una torre o una capilla", y por eso se mantuvo atento a todo movimiento político en el mundo, llegando a ganarse enemigos fácilmente por atacar totalitarismos de distintos colores. Uno de sus detractores fue su antiguo camarada Jean Paul Sartre, quien detectó en el ensayo de Camus, *El hombre rebelde*, algunas críticas al marxismo que lo disgustaron. Marin, en este libro, amplifica esta divergencia entre ambos señalando que Camus fue un escritor político, "pero no a la manera de Sartre, quien sacrifica sus propias posiciones por las necesidades de un partido o de una ideología, sino en un sentido libertario, a favor de una crítica de la ideología, de la violencia, del nacionalismo".

La gracia del libro de Lou Marin es que no sólo rescata el pensamiento ideológico de Camus, también refiere anécdotas que permiten hacerse una idea más completa de su entorno. Por ejemplo, la ocasión en que André Breton, también enemistado con Camus a causa de El hombre rebelde, accede –con lágrimas en los ojos– a acompañarlo en una manifestación de repudio a cinco ejecuciones capitales en la dictadura de Franco. Y es que la relación de Camus con España fue larga y, también, algo dolorosa, por la tremenda agitación política que vivió ese país desde la instalación de la Segunda República, hasta el franquismo que Camus nunca vio llegar a su fin.

Otros textos enriquecen este análisis sobre el pensamiento de Camus: una reseña sobre su recepción en Gran Bretaña y Alemania, imágenes de afiches en los que participaban intelectuales del momento, fotos de archivo. Al final, se incluyen notas firmadas por Camus y rescatadas de diversas fuentes, como la revista chilena Babel, donde se anuncian como primeras traducciones al castellano.

Resulta estimulante pensar en Albert Camus como un autor comprometido con la causa anarquista, desde hace tiempo desvalorizada y, por lo mismo, lejos de ser una corriente de moda. Sobre todo al expresar, en una especie de monólogo anacrónico, que no era en la política donde descansaba el poder, sino en el dinero. En este libro de Editorial Eleuterio, Lou Marin reseña un discurso de 1953, titulado "Restaurar el valor de la libertad", en que Camus denuncia a "una sociedad dominada por el dinero", y considera que "en la sociedad burguesa los derechos son frutos exclusivos de los movimientos sociales y de sus propios combates". En adición, el anarquista Maurice Joyeux considera que, "entre todas las obras contemporáneas, El hombre rebelde de Camus era la que definía de manera más exacta los anhelos de los jóvenes estudiantes y trabajadores que más tarde iban a hacer el Mayo 68". Por eso, en el contexto chileno actual, la invitación a ampliar el conocimiento sobre el pensamiento de este autor, y una posterior revisión de su obra reforzada por esta revelación, no deja de ser un convite, por lo menos, pertinente.

Publicado originalmente en el medio electrónico "El Mostrador".

Juana Rouco Buela. *Historia de un ideal vivido por una mujer*.

— Por Fernando Rocha Sánchez



La Malatesta editorial & Tierra de Fuego, Madrid, 2012, 153 páginas.

La reedición de la autobiografía de *Juana Rouco Buela*, publicada originalmente en Buenos Aires en 1967, es una valiosa oportunidad para aproximarse a la vida de una militante anarquista relativamente poco conocida en España, cuya trayectoria se enmarca en la "edad de oro" del anarquismo rioplatense de principios del siglo XX.

Nacida en Madrid en 1889 en una familia obrera, huérfana de padre a los cuatro años, emigra con once junto con su familia a Buenos Aires. Allí pronto comienza a frecuentar reuniones y asambleas de carácter social, aprende a leer y escribir de forma autodidacta, y se integra en el movimiento libertario y sindical que por entonces tenía una notable presencia en el país a través de la Federación Obrera Regional Argentina (FORA).

En 1905 participa como delegada en el Congreso de la FORA, en el que se aprobó la finalidad del comunismo anárquico que, como ella misma señala, "me ha servido de orientación toda mi vida". Posteriormente, toma parte activa en diversas actividades y movilizaciones, como la huelga de inquilinos organizada por la FORA en 1907, en la que se reclamaba la rebaja de los alquileres. También en ese año organizó el primer centro anarquista femenino de Argentina.

La intensa actividad desplegada por el movimiento tuvo como respuesta un endurecimiento de la represión policial y la puesta en acción de la Ley de Residencia. Dicha Ley se aplicó a muchos a militantes anarquistas, incluida Juana Rouco Buela que a los 18 años fue deportada a España.

Aquí se inicia un periplo de exilio, que la llevará sucesivamente a Barcelona, Madrid, Marsella, Génova y finalmente de vuelta a América, donde recalará en Montevideo en 1909. Diferentes ciudades por las que transitará sin renunciar a su militancia anarquista, y sin dejar de sufrir a consecuencia de ello la represión policial.

En Uruguay, desarrollará una intensa actividad como oradora y propagandista, por la que ya comenzaba a ser reconocida dentro del movimiento, contribuyendo a fundar el periódico *La Nueva Senda*, del que será directora. Su participación en un mitin de repulsa por el fusilamiento de Francisco Ferrer Guardia, que desembocó en un duro enfrentamiento con la policía

que protegía la embajada española, la obligó a pasar a la clandestinidad y posteriormente a fugarse a Argentina.

En 1910, mientras el gobierno argentino se disponía a festejar el centenario de la independencia, se convocó una huelga que paralizó el país y que fue contestada con una dura represión. En el marco de la misma fue detenida Juana Rouco Buela, y posteriormente extraditada a Uruguay. En este país intentará viajar como polizón a Francia, siendo descubierta pero no detenida, ya que el capitán del barco acordó dejarla en Brasil. Allí rehace su militancia y su vida y permanecerá hasta 1917, año en que regresa a Argentina.

En los siguientes años desarrollará una intensa actividad participando en diversos acontecimientos, como la Semana Trágica, la campaña pro-Radowitzky, las movilizaciones y denuncias por la matanza de obreros en la Patagonia, y la solidaridad internacional con Sacco y Vanzetti.

Desde 1922 reside en Necochea, donde funda el periódico anarquista femenino *Nuestra Tribuna*, que llegará a tener una tirada de 4 mil ejemplares y contó con la colaboración de mujeres anarquistas de diferentes países. Asimismo, en los años siguientes participará en diversas publicaciones anarquistas como *Tierra y Libertad* (México) y *Mujeres Libre*s (Londres-Montady).

El golpe de estado de Uriburu en 1930 supuso un duro golpe para el movimiento anarquista argentino, que sufrió una fuerte represión de la que no volvió a recuperarse. A ello contribuyó asimismo el posterior régimen de Perón; un militar fascista que encabezó y promovió un movimiento populista para cooptar y desmantelar el movimiento obrero –el "peronismo"– cuyas nefastos efectos siguen persistiendo aún hoy en día en Argentina.

Estas circunstancias no propiciaron sin embargo el abandono de Juana Rouco Buela, quien hasta el fin de su vida siguió peleando por el ideal anarquista; un ideal que, en sus propias palabras, "ha sido y es para mí la única brújula segura para llevar a los pueblos el bienestar y destruir este engranaje social en que vivimos y que mantiene la s diferencias sociales entre los seres, y provoca las guerras, el dolor y la destrucción de todo lo existente".

Este es un libro cuya reedición solo cabe celebrar. Porque nos permite rescatar la singular trayectoria de una mujer anarquista cuya militancia ha quedado en cierto modo opacada en la memoria colectiva –como suele suceder– por el relumbrón de tantos "santos varones". Porque nos ofrece un retrato de primera mano de una etapa histórica en la que la FORA y el anarquismo rioplatense alcanzó su máximo esplendor. Porque nos habla de movilizaciones, como la huelga de inquilinos, que tienen una sorprendente actualidad. Y finalmente, porque –más allá de todas las derrotas y desengaños– nos transmite un mensaje de rebeldía que merece la pena ser escuchado.

Así, al final de su relato tras constatar la enorme derrota que supuso el peronismo para el movimiento obrero anarquista – la autora concluye con este llamado: "Yo comprendo que la época es distinta a la que yo he vivido en mi juventud, pero creo que es necesario reflexionar y ver en el cambio de ideas, qué se puede hacer y qué se debe hacer, para que nuestro movimiento salga de esa semiclandestinidad en que hoy está, para que las nuevas generaciones lo conozcan, porque hoy,

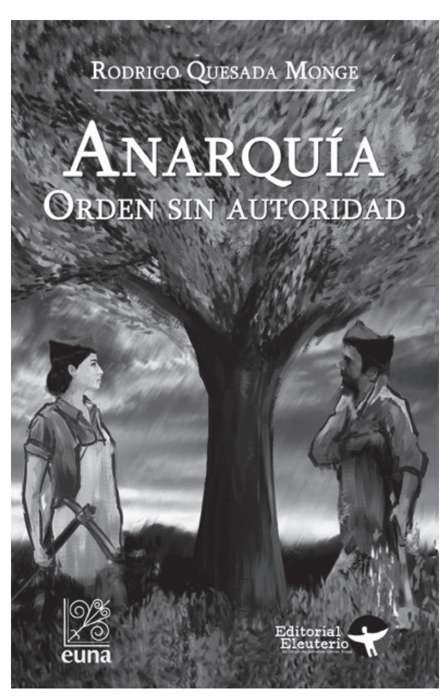
es muy reducido el número de jóvenes que nos acompañan y es entre ellos donde hay que buscar nuevos valores para poder continuar la lucha por el ideal anárquico, que es el único que ha de transformar el régimen social en que vivimos".

Palabras lúcidas y que sin duda tienen eco y lugar en este inicio de siglo en las plazas y asambleas de Buenos Aires, Madrid, Barcelona, Tahir…, en definitiva, dondequiera que la rebelión colectiva y antiautoritaria contra el orden existente siga conservando su razón de ser.

Novedad editorial

«Anarquía. Orden sin autoridad»

de Rodrigo Quesada Monge



EUNA & Editorial Eleuterio,
San José de Costa Rica / Santiago de Chile,
2014, 450 páginas.

Obra del profesor Rodrigo Quesada Monge (Premio Nacional de Historia y Geografía de Costa Rica, 1995), el libro "Anarquía. Orden sin autoridad", escrito a lo largo de más de dos décadas, ve por fin la luz en el continente americano. En sí, el texto conformado por dos partes, el "Legado Ético" y el "Legado Histórico", que incluye imágenes y un extenso apartado bibliográfico, aporta, a través de un análisis crítico, hechos y procesos decantados en su reflexión, pero que no pierden su relación por más diversos que sean, estructurando el tema del libro en una de las afirmaciones más importantes de la Anarquía: en tanto Orden sin Autoridad.

El libro, de 450 páginas, es fruto del trabajo colaborativo entre EUNA, editora de la Universidad Nacional de Costa Rica, y Editorial Eleuterio, proyecto del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas.

Más información en: http://eleuterio.grupogomezrojas.org

Próximo coloquio

Coloquio Internacional
Mikhail Bakunin y la AIT
São Paulo, 10 a 13 de noviembre de 2014

En 2014, se cumplen 200 años del nacimiento de Mikhail Bakunin y los 150 años de la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT). Para conmemorar estas fechas, la Biblioteca Terra Livre organizará el Coloquio Internacional Mikhail Bakunin y la AIT. Con este evento aspiramos a signar la importancia, aun presente en los días actuales, del pensamiento y de la acción de Mikhail Bakunin y de la experiencia de la AIT para el anarquismo.



Por mucho tiempo, Bakunin fue tenido como una inspiración para el espíritu de "rebeldía" del anarquismo, caracterizado como un revolucionario que le daba importancia a la acción, sin tener un proyecto político ni preocuparse por las discusiones teóricas. Esta visión, presente en gran parte de los estudios académicos que tienen la misma visión sobre el anarquismo como un todo, es superficial y tendenciosa. Si es verdad que Bakunin resaltaba más la práctica que la teoría, el revolucionario ruso nunca desligó una esfera de otra, pero pensaba que teoría y práctica deberían tener influencias recíprocas. Estos mismos estudios, cuando analizaban la AIT, no consideraban la importancia de las corrientes federalistas –precursoras del anarquismo– para la organización. Cuando no las marginalizan completamente, afirman que el federalismo contribuyó poco o fue una corriente minoritaria, entre otras afirmativas.

Sin embargo, los estudios en los últimos años –la mayoría originados fuera de las universidades tradicionales– comenzaron a hacer tanto una revisión de la teoría y de las experiencias militantes de Mikhail Bakunin como del papel del federalismo dentro de la AIT. Por lo tanto, las conmemoraciones del 200 aniversario de Mikhail Bakunin y de los 150 años de la AIT ofrecen un buen momento para reafirmar estas nuevas perspectivas.

Más información en: http://coloquiobakuninait.wordpress.com/



La Anarquía en la Práctica: "La Belle Verte", una comuna agrícola comunista libertaria

¿Qué proyecciones nacen de las ideas anarquistas en el siglo XXI? Ciertamente, grandes proyectos se pueden enarbolar desde la teoría y, sin duda alguna, múltiples programas se pueden trazar en función de un corpus ideológico, mas ¿de qué nos sirven las palabras o pensamientos si no ponemos nuestros principios en tensión con la realidad que nos ha tocado vivir? El anarquismo, antes que una teoría revolucionaria, es una práctica revolucionaria, un método que se articula en cada región, que se piensa en diversas disciplinas y se complementa en el diálogo de visiones y posiciones que encuentran su punto común en que la felicidad del individuo y la comunidad está en estrecha relación con su desarrollo libre y armónico, en la fecundidad que se expresa todo sentido, lejos de toda autoridad, norma impuesta u orden exterior.

De ahí la hermosa experiencia que presentamos a continuación. Se trata de "La Belle Verte", una comuna agrícola que se desenvuelve según los principios comunistas libertarios en la región italiana. En el próximo número de *Erosión* incluiremos una entrevista realizada a las compañeras y compañeros de "La Belle Verte". De momento, hemos traducido un escrito donde se señala la necesidad y pertinencia de esta iniciativa en el sistema capitalista actual, de los principios y propósitos que movilizan los esfuerzos y voluntades de la comuna, de la importancia de vivir la utopía.



Los sueños no se hacen, se construyen

La actual situación económica determina el fin de todas las ilusiones respecto del sistema capitalista, la desilusión de la expectativa de poder todavía construye la propia existencia siguiendo las reglas de la propiedad y del sistema productivo basado en la explotación del hombre por el hombre y de la naturaleza.

Sin embargo, la crítica radical al actual sistema no basta. En plena crisis, la autogestión, la solidaridad y el apoyo mutuo pueden convertirse de súbito en la solución al problema contingente y de protección natural colectiva, capaz de convertirse en una alternativa válida y concreta.

Crear un lugar común, sin propietarios, más abierto a la colaboración y a la experiencia, significa experimentar un nuevo sistema de relaciones humanas y políticas, repensando en el

hacer cotidiano conjunto no solo a la economía, sino también a la cultura, la formación y la sociabilidad.

Estamos convencidos de que una comuna agrícola puede ser un lugar liberado de la explotación y donde la superación de la propiedad sea práctica de cada día, sea uno de los mejores recursos para alcanzar y reivindicar la independencia del actual sistema equipando nuestra vida con estabilidad y sostenibilidad.

No hemos construido el sueño, lo estamos construyendo, lo hemos llamado "La Bella Verte". No es un planeta lejano, sino un experimento de autogestión de la existencia, utopía en camino, una comuna agrícola comunista libertaria en las colinas de la Sabina, entre Roma y Rieti, Italia.

Trabajo y medios de producción en las mismas manos, las nuestras; el huerto, el horno, la carpintería. El grupo de adquisición solidaria y los talleres de intercambio de saberes están funcionando.

Una puerta, por decisión propia, está siempre abierta a todas y todos, pudiendo siempre alcanzar una conversación, una copa de vino, para dar una mano, para dar un paseo.

Un camino abierto que demanda el apoyo de todo el movimiento, y de la participación de tantos compañeros y compañeras fuera posible, para crear un lugar que sea realmente de todas y todos.



El trabajo agrícola



Un paisaje de "La Belle Verte"



Producción y alimentación autogestionada.

Nosotros necesitamos de todas y todos para seguir construyendo este sueño, para hacerlo crecer y llenarlo de nuevas ideas y energías. Si deseas suscribir una pequeña colaboración a la Belle Verte, escribe a comunelabelleverte@gmail.com y te daremos todas las indicaciones y coordenadas para que puedas hacerlo.

Comuna agrícola comunista libertaria "La Belle Verte"
Casalii di Poggio Nativo (Ri)
Grupo Anárquico "Emma Goldman"
FAI – Rieti y Sabina

Contacto:
comunelabelleverte@gmail.com
F: 0765-277035

Traducción: Cristian Del Castillo

Autores que participaron del cuarto número de Erosión

Philippe Pelletier: Geógrafo. Militante de la Federación Anarquista Francófona. Académico de la Universidad de Lyon 2, Francia.

Federico Ferretti: Doctor en Geografía. Investigador del Departamento de Geografía y Medio Ambiente de la Universidad de Ginebra. Miembro de la UMR–Géographie–cités, equipo EHGO–Epistemología e Historia de la Geografía.

Vitor Ahagon: Integrante de la Biblioteca Terra Livre, de los grupos de estudios de Anarquismo y Educación y de Pensadores Anarquistas. También es estudiante del maestrado en Historia Social de la Universidad de São Paulo, Brasil.

Eduardo Cunha: Miembro del colectivo anarquista Biblioteca Terra Livre de São Paulo, Brasil, y alumno de graduación de Historia en la FFLCH/USP.

Michele Rostichelli: Integrante del colectivo que constituye la Casa da Lagartixa Preta, en Santo André, Brasil. También es investigadora del Departamento de Geografía, de la Universidad de São Paulo.

Rodrigo Rosa da Silva: Educador sindical, cientista social, magíster en Historia Social y doctor en Educación. Integrante de la Biblioteca Terra Livre y del Grupo de Investigación de Poder Político, Educación, Luchas Sociales.

Octavio Alberola: Nacido en Menorca, España, en 1928, llega a México en 1939 a causa del exilio de su padre. Allí comienza su militancia anarquista, que en 1962 lo lleva a coordinar la "Defensa Interior" (DI), grupo secreto de la CNT, FAI y Juventudes Libertarias para articular la lucha contra el franquismo. Incansable luchador, también participa de los "Grupos de Apoyo a los Libertarios y Sindicalistas Independientes en Cuba" (GALSIC). De un tiempo a esta parte, ha formado parte de diversos proyectos anarquistas. Actualmente reside en Perpignan, Francia.

Capi Vidal: Pseudónimo de José María Fernández, miembro del Consejo de Redacción de la publicación científica "Germinal, Revista de Estudios Libertarios" y colaborador en al Periódico "Tierra y Libertad". Además, administra el sitio web "acracia.org" y su blog personal "Reflexiones desde Anarres".

Carlos Penelas: Escritor, poeta y ensayista argentino. Cuenta con una vasta producción bibliográfica que va desde el ensayo, la prosa y la investigación. Más información en www.carlospenelas.com/

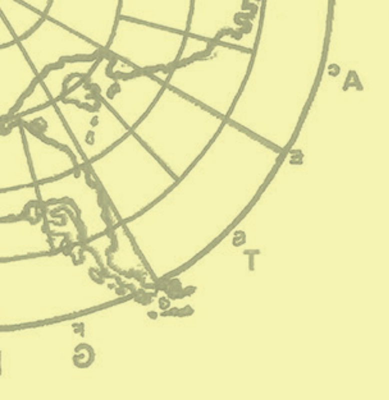
Sebastián Allende: Historiador y escritor. Recientemente publicó el libro "Entre zapatos, libros y serruchos. Anarquismo y anarcosindicalismo en Chile (1920-1955)".

Pedro García-Guirao: Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia (España), ha sido Visiting Instructor en el Departamento de Romance Studies de Duke University (EEUU). Entre 2007-2010 ejerció como Profesor Colaborador en el Instituto Cervantes de Praga (República Checa). También es miembro del grupo de investigación Anarchist Studies Network.

Diego Mellado G.: Miembro del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas. Formado en la filosofía y dedicado a la actividad editorial, también forma parte de la Red de Investigación en Filosofía Francesa de la Universidad de Chile.

Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista, se terminó de imprimir
en invierno de 2014 en Santiago de Chile.







Revista Erosión es un proyecto
del Grupo de Estudios
José Domingo Gómez Rojas
(cc) Santiago de Chile, 2014.

